

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

Estudio etnográfico de la Comunidad de Los Chorros en Guaynabo, Puerto Rico

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Víctor Manuel Vázquez Rodríguez

Directores

Fernando Villaamil Pérez
Luis Galanes Valldejuli

Madrid, 2012

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
PROGRAMA DE DOCTORADO

Estudio Etnográfico de la Comunidad Los Chorros en Guaynabo, Puerto Rico

TESIS DOCTORAL
VÍCTOR MANUEL VÁZQUEZ RODRÍGUEZ



Bajo la co-dirección de los doctores
Fernando Villaamil Pérez
Luis Galanes Valldejuli

Madrid, Febrero 2012

DEDICATORIA:

La realización de esta tesis fue posible gracias al apoyo incondicional de mis padres Víctor M. Vázquez Marrero y Carmen L. Rodríguez Meléndez, quienes me enseñaron a tener conciencia social, solidaridad con los más desposeídos, y amar a Puerto Rico. También reconozco el apoyo de mis hermanas Aracelis Vázquez Rodríguez, Liliana Vázquez Rodríguez y mi hermano Víctor Omar Vázquez Rodríguez. Gracias por creer en mí, en mi decisión de irme a España a estudiar el posgrado entre los años 2000 al 2003. Fue una decisión muy importante en mi vida y siempre será una referencia en todas mis acciones futuras personales y profesionales.

Esta tesis tiene dos periodos históricos importantes a destacar, el primero fue durante los años 2005 -2007, cuando construí el objeto de estudio. En esta etapa, recibí el apoyo extraordinario del Dr. Carlos M Bonet Santiago, y de María Teresa Vázquez Marrero, Gracias a ambos por la ayuda brindada a mi trabajo y por los domingos de intensos trabajo. El segundo periodo fue durante los años 2007-2011, donde realicé el trabajo de campo, e interpretación de datos, y tuve la gran oportunidad de trabajar con el Dr. Luis Galanes Valdejuli. Gracias Luis, por ser un gran profesor, amigo, y por solidarizarte en esta investigación. Por las largas noches de trabajo en tu casa y por tu disponibilidad en aportar tus conocimientos en mi proceso. Muy importante destacar la labor de Dr. Fernando Villaamil Pérez, quien a pesar de la distancia tuvo la importante gestión de dirigirme en este proyecto de tesis. Gracias Fernando por tu amistad y tu tutela, paciencia, y por ayudarme en mi investigación.

Nunca olvidaré tu disposición de trabajar conmigo desde que terminé el Diploma de Estudios Avanzados en el año 2003 en Madrid.

Finalmente a los obreros, a los profesionales desempleados, a los que salen temprano a trabajar y viven de su esfuerzo, a los residentes de Los Chorros, solidario en su lucha y espero que surjan nuevas iniciativas gubernamentales a favor de las comunidades que viven en contextos de desigualdad social. Mi enseñanza principal fue su humildad y militancia en luchar por lo que justamente les pertenece.

Muchas Gracias

Víctor Manuel Vázquez Rodríguez

Septiembre 2011

TABLA DE CONTENIDO	PÁGINA
CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN	1
1.1 Antecedentes Históricos	3
1.2 Planteamiento del Problema	14
CAPÍTULO 2: MARCO HISTORICO	17
2.1 Introducción	17
2.2 El contexto político	17
2.3 La construcción de una identidad nacional	20
2.4 Las luchas por un cambio de estatus	21
2.5 La pobreza en Puerto Rico	24
2.6 <i>The People of Puerto Rico</i>	26
2.7 El nacimiento del Estado Libre Asociado en 1952	27
2.8 El problema central de la dependencia	32
2.9 La teoría de la cultura de la pobreza	40
2.10 Liderazgo y auto-gestión: elementos de la lucha contra la pobreza	49
2.11 El Proyecto de Comunidades Especiales	51
2.12 Ley 217 de 2002: Fideicomiso Perpetuo para Las Comunidades Especiales	57
2.13 La Ley 232 relacionada con las expropiaciones de tierras	58
2.14 Base teórica del Proyecto de Comunidades Especiales	60
2.15 Estudios de evaluación del Proyecto de Comunidades Especiales	64
2.16 Los nuevos movimientos sociales	69
2.17 Comentarios finales	71
CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA	72
3.1 Objetivos del estudio	72
3.2 Pregunta de investigación	74
3.3 Las técnicas de recopilación de datos	75

3.4 Justificación de la técnica de observación participante	75
3.5 Breve historia de la investigación etnográfica	78
3.6 Justificación de la entrevista etnográfica	82
3.7 Guía de preguntas	84
3.8 Muestreo para las entrevistas etnográficas	88
3.9 Proceso de análisis de las entrevistas	92
CAPÍTULO 4: ETNOGRAFÍA DE LA COMUNIDAD LOS CHORROS	93
4.1 Introducción	93
4.2 El desarrollo de los suburbios exclusivos	94
4.3 El concepto de “guaynabitos”	97
4.4 Nacimiento de la Comunidad Los Chorros: los invasores de terrenos	101
4.5 Los “originarios” y los “adoptados”	104
4.6 Las siguientes oleadas de invasores	107
4.7 La otorgación de títulos de propiedad	111
4.8 El problema del hacinamiento	113
4.9 Perfil de la Comunidad Los Chorros en el presente etnográfico	116
4.10 Los Chorros: Una vida rural en la zona urbana	122
4.11 Trabajo y narcotráfico: las dos caras de Los Chorros	137
4.12 La religión en Los Chorros	151
CAPITULO 5: LA AMENAZA DE EXPROPIACION, EL PROYECTO DE COMUNIDADES ESPECIALES Y LA TEORIA DEL EMPODERAMIENTO	158
5.1 La amenaza de expropiación	158
5.2 Los vecinos que se quedaron	165
5.3 La construcción de una “comunidad imaginada” en Los Chorros	173
5.4 La vida lúdica-ritual de la comunidad en el pasado	178
5.5 El elemento religioso en la lucha en contra de las expropiaciones	180
5.6 Las expropiaciones y la transformación de la vida político-partidista	187

5.7 El surgimiento de un liderato comunitario en Los Chorros	195
5.8 El trabajo de campo etnográfico con los líderes comunitarios	202
5.9 El Gran Logro: La Ley 232	206
5.10 Centro Comunitario Rosa E. Rivera	210
5.11 El proyecto de renovación de viviendas	212
5.12 Actividades de confraternización	215
5.13 La crisis de continuidad en el liderato comunitario	217
5.14 Debate sobre los logros del liderato comunitario	224
5.15 El empoderamiento como herramienta de dominación del estado	230
5.16 Mintz y la pregunta por la conciencia de clase	238
5.17 Mintz, la antropología y la economía política	247
5.18 Mintz y el marxismo académico	253
5.19 Gramsci y la antropología contemporánea	262
5.20 Las causas de la pobreza extrema	276
5.21 Reflexiones sobre el neoliberalismo o liberalismo avanzado	291
5.22 La relevancia de Mintz para el estudio de comunidades urbanas	298
5.23 Actualización de eventos (2009-2011)	299
5.24 Actualización de Comunidades Especiales	303
5.25 Fidecomiso Perpetuo de las Comunidades Especiales	306
CAPITULO 6: REFLEXIONES FINALES	310
6.1 Conclusión	310
6.2 Pobreza y crisis del Estado Benefactor	325
BIBLIOGRAFÍA	333

CAPÍTULO 1:

INTRODUCCIÓN

A nivel teórico, este trabajo tiene como objetivo explorar el tema de la pobreza. El contexto empírico en el que se desarrolla la tesis es en una comunidad pobre ubicada en el Municipio de Guaynabo, área metropolitana de Puerto Rico a la cual hemos nombrado “Los Chorros” para proteger la integridad de la comunidad. El periodo histórico en el que se desarrolla la investigación coincide con la implantación de un proyecto de capacitación de líderes comunitarios y de empoderamiento llamado Comunidades Especiales de Puerto Rico durante los años 2006 al presente. El periodo que se desarrolló esta investigación también coincidió con la amenaza de expropiación de tierra por parte del gobierno municipal de Guaynabo, y gran parte de la lucha de la comunidad estuvo dirigida a detener esta expropiación.

Por todo esto, nuestro análisis nos llevó a insertarnos en un debate con una serie de investigaciones relacionadas al tema de la pobreza entre estos: la “teoría de la cultura de la pobreza” de Oscar Lewis (1969); los debates de la conciencia de clase discutidos por Eric Wolf y Sidney Mintz (1956) en *The People of Puerto Rico*; con otros teóricos que abordan el problema de la inacción del sujeto en contextos de desigualdad socio-económica, como la “teoría de la hegemonía” de Antonio Gramsci y discutido por Giovanni Pizza (2005), el concepto de “habitus” de Pierre Bourdieu (1980), la “teoría de los regímenes discursivos de poder” de Michel Foucault (1972), o la teoría del discurso

oculto de James Scott (2003). También fue prudente incluir en el debate los trabajos más recientes de la antropología contemporánea relacionados a la pobreza y la desigualdad socioeconómica como los de Aihwa Ong (2006), Nancy Shepper-Huges (1997; 2002), Paul Farmer (2004) o Philippe Bourgois (1995; 2004).

Además, se analiza investigaciones que discuten los temas del empoderamiento y capacitación de líderes comunitarios, como lo son los estudios de Linda Colón (2003; 2005; 2007; 2011), Marcia Rivera (2000), Bernardo Kliskberg (2007). Por otro lado, el concepto de clientelismo político de Guillerme Boccara y Paola Bolados (2008).

En este sentido, fue necesario discutir el tema de la pobreza en relación con la crítica contemporánea al neoliberalismo y el estado benefactor tomando como base el análisis que hace Peter Miller y Nikolas Rose (2008) sobre este tema. Por lo tanto, el problema de la pobreza es discutido de la mano de un análisis del poder, del cómo se ejerce el poder en las sociedades liberales capitalistas contemporáneas, del tipo de resistencia que ejerce los sujetos a ese poder, de la conciencia de los sujetos oprimidos ante ese poder, de la agencia que ejercen los sujetos en estos actos de resistencia, y de la forma particular en que estas luchas de poder se desarrollan en el contexto colonial de Puerto Rico, y en particular en el contexto de la Comunidad Los Chorros.

A modo de anticipo de las conclusiones desarrolladas en la tesis, se analiza el problema de la dependencia dentro del contexto de la pobreza y de las políticas del estado benefactor, pero con énfasis en las maneras complejas de resistencia y acomodo que desarrollan estos sujetos. Lo que históricamente ha sido interpretado

como un sujeto mistificado con una conciencia falsa, sumergido en una “cultura de la pobreza”, que ha internalizado la visión hegemónica de las clases dominantes, reaparece ahora en esta tesis como un sujeto dotado de agencia, que ejerce algún grado de resistencia aunque de forma “oculta” y con una conciencia más o menos clara en su visión de las estructuras que los oprimen. Más que una resistencia frontal, estos sujetos parecen inmersos en una resistencia estratégica disfrazada, parecida a lo que Arcadio Díaz (1998) Quiñones ha denominado el “Arte de Bregar”. Se trata de sujetos que guardan cierta similitud con otros sujetos inmersos en luchas subalternas que han emergidos en los últimos años, como los indignados de la Plaza de Sol, los jóvenes de la primavera árabe, o los del movimiento “Occupy Wall Street”. Finalmente, hay aquí en el fondo un problema de la democracia, de la forma en cómo los sujetos desean ser gobernados, y reconociendo que sí existe algún grado de complicidad de estos sujetos en la forma en el que el poder se ejerce sobre ellos mismos.

1.1 Antecedentes Históricos

En comparación con otros países latinoamericanos, Puerto Rico es un país con un alto nivel de ingresos económicos per-cápita. (UNESCO 2005: 13) Esta aparente ventaja económica se explica en muchas ocasiones, tomando como fundamento la relación política, territorial y económica que mantiene Puerto Rico con los Estados Unidos de Norte América. La relación entre ambos países se establece desde finales del siglo XIX,

como resultado de la Guerra Hispanoamericana entre Estados Unidos y España, cuando Puerto Rico pasa a ser esencialmente un “botín de guerra” para el vencedor.

Sin embargo, y aún con este perfil económico, el último Censo Poblacional de 2000 (UNESCO 2005: 14) revela que en esta Isla caribeña cerca de la mitad de la población (48 por ciento) vive bajo los estándares de pobreza. En comparación con los cincuenta estados de la nación norteamericana, Puerto Rico se posiciona como uno de los territorios norteamericanos más pobres. Según el informe de la UNESCO de 2005:

La pobreza puertorriqueña está ligada a las altas tasas de desempleo y subempleo. Durante el último medio siglo la tasa desempleo nunca bajó del 10 por ciento. Estas tasas pueden subestimar la magnitud del problema, por cuanto hay en la Isla un porcentaje muy elevado de población que está sub-empleada, otros que sólo hacen trabajos esporádicos y otros que habían abandonado el mercado laboral. En el 2003 había 1, 378,000 personas en la fuerza de trabajo y 1, 587,000 fuera de ella. (UNESCO 2005: 15)

La cifra de desempleo aumentó en el mes de febrero del año 2009 a 14.1 por ciento, según las estadísticas del Departamento del Trabajo y Recursos Humanos de Puerto Rico. Persiste en la Isla, por tanto, un contexto de desigualdad socioeconómica, aún con las significativas aportaciones fiscales que el Gobierno de Estados Unidos asigna al

Gobierno de Puerto Rico. Estas aportaciones fueron formalizadas a partir del año 1952, cuando se constituye en la Isla el sistema gubernamental actual bajo el nombre de “Estado Libre Asociado de Puerto Rico” (ELAPR). Además de las asignaciones económicas, este estamento político bajo el cual se enmarca la relación entre ambos países provee a los puertorriqueños, desde 1917, la ciudadanía estadounidense. Esta condición fue oficializada a través de la Ley Jones, firmada por el entonces presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, el 2 de marzo de 1917. Esta Ley, además de conceder la ciudadanía, estructuró las ramas ejecutivas, judiciales, y legislativas del gobierno de Puerto Rico, otorgando derechos civiles a sus ciudadanos, y creando una legislatura bicameral localmente elegida. En este sentido, las dos cámaras eran de un senado que consistía de 19 miembros y una cámara de representante con 39 miembros. No obstante, tanto el presidente y el congreso de los Estados Unidos, tenía el poder de vetar cualquier ley aprobada por la legislatura de Puerto Rico. Este mecanismo otorgaba a los Estados Unidos un amplio control sobre los asuntos fiscales y económicos, servicios de correos, inmigración, defensa y otros asuntos gubernamentales básicos. (Scarano 2000: 742)

No obstante, la Corte Suprema de los Estados Unidos por medio de los Casos insulares indicó que Puerto Rico pertenece, pero no forma parte de los Estados Unidos, lo que constituye un territorio no incorporado. La Corte Suprema de Estados Unidos resolvió que los derechos constitucionales no son extendidos a los territorios bajo el control estadounidense. Los territorios y los ciudadanos tienen derecho a la plena protección de la Constitución cuando el Congreso de los Estados Unidos los haya incorporado como

parte integrante de Estados Unidos de Norteamérica. (ver Balzac v. Porto Rico 258 U.S. 298, 1922; The President Task Force On Puerto Rico's Status 2007: 3)

El debate sobre el estatus político de Puerto Rico ha sido un continuo en muchos foros tanto locales, federales (Estados Unidos) e internacionales (Organización de Naciones Unidas). Cabe destacar, en el año 2007, un comité de trabajo de la Casa Blanca concluyó que Puerto Rico continúa sujeto a la autoridad del Congreso de Estados Unidos, bajo la condición de Cláusula Territorial. Por otro lado, El Partido Popular Democrático, principal gestor del “Estado Libre Asociado de Puerto Rico” considera que en 1952 hubo un pacto entre Puerto Rico y Estados Unidos que le dio a la Isla un gobierno autónomo y lo sacó de la lista de colonias de la Organización de Naciones Unidas. El gobernador de turno, Aníbal Acevedo Vilá, le informó en una carta a la entonces Secretaria de Estado, Condoleezza Rice, que si la Casa Blanca apoyaba el informe del comité de trabajo, no tendría más opción que “retirar el apoyo tradicional que le hemos dado a los Estados Unidos ante las Naciones Unidas sobre este asunto. (Carta del Gobernador Aníbal Acevedo Vilá a la Secretaria de Estado Condoleezza Rice, 19 de noviembre de 2007)

Actualmente, el Comité de Descolonización de la ONU adoptó por unanimidad en Octubre de 2008, una resolución presentada por Cuba que reafirma el derecho del pueblo de Puerto Rico a la libre determinación e independencia y pide a Estados Unidos que acelere el proceso para que los puertorriqueños ejerzan ese derecho.

Por otro lado, en muchos aspectos, la ciudadanía estadounidense presupone un trato político similar al que le brinda el gobierno federal a los ciudadanos de los demás

cincuenta estados que integran la Unión Americana. Pero la ciudadanía implica también unas limitaciones, principalmente en lo concerniente al derecho a votar en elecciones presidenciales estadounidenses. Los puertorriqueños no pueden votar por el presidente de EEUU. A la misma vez, la ciudadanía concede unos derechos culturales y económicos que no concede a los restantes cincuenta estados: representación deportiva propia, con su propio equipo olímpico; representación nacional separada en concursos de belleza; los habitantes de la Isla están exentos del pago de contribuciones federales, entre otros.

Es en este contexto, Muriente se muestra crítico hacia la ciudadanía otorgada a los puertorriqueños. De acuerdo con Muriente (2002: 18), la idea de una ciudadanía estadounidense para los puertorriqueños postula un aparente derecho a la igualdad que, hoy más que nunca, ha sido puesto en entredicho. Esto, debido a que en la relación política real entre Estados Unidos y Puerto Rico, la Isla no es realmente un “Estado” y tampoco es “libre”. Por otro lado, su “Asociación” con los Estados Unidos de Norteamérica parece ser más una de carácter “colonial” que de carácter “territorial”, generando en el país un sentimiento compartido de incertidumbre.

Esta situación colonial ha abierto las puertas, desde su creación, al desarrollo de tres sectores políticos locales con visiones distintas. Estos son: el Estadista (representado por el Partido Nuevo Progresista o PNP), el Estadolibrista (representado por el Partido Popular Democrático o PPD), y el Independentista (representado por el Partido Independentista Puertorriqueño o PIP).

Dentro de este contexto político, que ha permeado la realidad política del pueblo de Puerto Rico durante los últimos 55 años, el gobierno local ha sido administrado por los dos sectores políticos partidistas de mayor fortaleza electoral: el Estadolibrista y el Estadista. El primero, que dio inicio al pacto de creación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico (ELAPR) bajo el liderato de Luis Muñoz Marín, mantuvo una vigencia en el poder por 20 años consecutivos desde el momento de su creación (de 1952 a 1972). Durante este periodo, el movimiento Estadolibrista dirigió sus esfuerzos a legitimar la relación actual con Estados Unidos. (Trías Monge 1999: 135) Por otro lado, el segundo sector, el estadista, enmarcó su acción en la promoción de una filosofía dirigida a lograr una relación “permanente” con los Estados Unidos. En este escenario político, durante las últimas dos décadas posteriores a 1972, el Gobierno de Puerto Rico ha experimentado administraciones que se alternan entre ambos partidos dominantes por periodos que fluctúan entre cuatro y ocho años de gobernación. Cabe mencionar que el sector separatista (independentista), que constituye el tercer estamento político partidista, no ha tenido opciones electorales para administrar el gobierno de la Isla.

De acuerdo con la UNESCO (2005), las estrategias utilizadas por las administraciones gubernamentales que se han mantenido alternando el poder sociopolítico y económico en la Isla han exhibido consistentemente un patrón de acción basado en la influencia y las ayudas continuas que provienen del gobierno federal norteamericano. Según la UNESCO, este patrón administrativo ha contribuido a desarrollar en la ciudadanía puertorriqueña una actitud de dependencia social y gubernamental basada en las aportaciones federales recibidas.

Todos los estudios de la economía insular recientes apuntan en la misma dirección que el informe de la UNESCO - desde el estudio realizado en 2006 por la *Brookings Institution* y el Centro para la Nueva Economía (ver Bosworth, Soto-Class y Collins 2006); el estudio realizado en 2006 por la revista *The Economist* (2006), o el estudio realizado por Dietz (2003). Todos estos estudios coinciden en apuntar al hecho de que Puerto Rico posee la tasa de participación laboral “más baja del mundo” (37 por cada mil hombres en edad laboral, en comparación con 59 por cada mil para los EEUU), y al hecho de que uno de cada seis hombres en edad de trabajo utiliza las ayudas federales como medio de subsistencia. Estos investigadores señalan, además, que la situación en Puerto Rico empeora debido a que muchas familias puertorriqueñas han desarrollado una visión irreal de permanencia sobre incentivos de carácter temporal. Ante este panorama de inconsistencia política y económica, la distribución de bienes y servicios para el pueblo parece distar mucho de proveer un “equilibrio social,” que permita de alguna manera mejorar la situación económica de la clase pobre puertorriqueña.

Dentro de este escenario socio-económico, generado posiblemente por la situación política de Puerto Rico, la UNESCO (2005: 41) señala que ninguna de las administraciones gubernamentales anteriores al año 2000 logró desarrollar estrategias teórico-prácticas efectivas para atender el problema de la pobreza. Esto es, estrategias viables con un fundamento legal, y el apoyo económico necesario para atender de manera efectiva las comunidades marginadas donde se concentra la población puertorriqueña, y donde se reflejan los niveles más bajos de desempleo y de pobreza.

Rompiendo con esta tendencia, en el periodo administrativo entre los años 2000-2004, la entonces gobernadora Sila María Calderón logra implantar en Puerto Rico el primer proyecto de envergadura para proveer justicia social a las poblaciones marginadas de la Isla. El mismo se denominó “Proyecto de Comunidades Especiales de Puerto Rico”. Este Proyecto crea por primera vez en Puerto Rico una política pública-social para iniciar un proceso de participación ciudadana y de desarrollo integral de las comunidades identificadas como más pobres de la Isla. A tales efectos, la administración Calderón establece el apoyo económico necesario legislando una asignación por la cantidad de “un billón” (mil millones) de dólares (\$1, 000, 000, 000) para el desarrollo de las comunidades denominadas “Comunidades Especiales”.

De acuerdo con Colón (2003: 8) el Proyecto de Comunidades Especiales se inicia en la Isla de Puerto Rico para el año 2001. A través del mismo, se diseña un modelo para proveer alternativas a la situación social, económica y ambiental en la cual se encontraban las comunidades pobres de la Isla. Este modelo, según Colón, buscaba potenciar las capacidades de un nuevo liderazgo comunal. Su principal objetivo era desarrollar un liderazgo comunitario que contribuyera a la transformación y al apoderamiento de la gente, para impulsar el desarrollo económico de las comunidades en desventaja socioeconómica.

En este sentido, el Proyecto de Comunidades Especiales impulsa, desde su creación, la integración de todos los sectores de la sociedad civil puertorriqueña, incluyendo instituciones privadas, al gobierno, a la ciudadanía y a otros sectores sociales. Según Colón, el objetivo de esta dinámica de integración fue fomentar la participación

ciudadana en los procesos de toma de decisiones (anteriormente centrados en el gobierno) para atender las comunidades de menor desarrollo socioeconómico, a través de acciones centradas en la comunidad misma.

Las comunidades participantes en el Proyecto fueron identificadas y seleccionadas tomando en consideración una serie de características socioeconómicas. Entre éstas características Colón (2003: 11) señala las siguientes:

1. Alta incidencia de analfabetismo.
2. Personas viviendo con ingresos de \$8,794 anuales.
3. Alta incidencia de problemas ambientales.
4. Carencia de servicios públicos básicos (oportunidades educativas, acceso a medios de transportación y de comunicación adecuados, recogido de basura, acceso a servicios de salud, etc.), así como deficiencias de infraestructura (sistema de energía eléctrica, acueducto, alcantarillado, calles y aceras, acceso vehicular pavimentado, áreas de recreación, etc.).
5. Incidencia de problemas sociales, como por ejemplo: drogadicción, problemas de seguridad, violencia doméstica, prostitución y narcotráfico, entre otros.

Colón señala, además, que algunos de los objetivos de mayor importancia del Proyecto de Comunidades Especiales fueron los siguientes:

1. Desarrollar una cultura de participación ciudadana a través de un modelo de acción comunitaria que fomente la capacidad de los individuos para la organización y el desarrollo.
2. Fomentar la participación del sector privado para incrementar y diversificar sus aportaciones a las organizaciones comunitarias.
3. Establecer metas a corto plazo para medir la efectividad del programa en términos de los beneficios económicos, políticos y sociales que se logren en las comunidades.
4. Implantar el concepto de la autogestión, que implica una acción ciudadana participativa en el proceso de toma de decisiones para el desarrollo de acciones afirmativas y la búsqueda de alternativas a los problemas que confrontan las comunidades marginadas.
5. Desarrollar cooperativas de producción de bienes y servicios comunitarios fortaleciendo la producción agrícola como fuente alimenticia.
6. Fortalecer a líderes de las comunidades mediante procesos de formación académica formales e informales que les permita una mayor efectividad en su participación en asuntos que afectan a la comunidad y a su

vez, para que fomenten la organización comunitaria, la reflexión y el diálogo necesario para el desarrollo de las comunidades pobres.

Los antecedentes presentados indican que la situación sociopolítica y económica de Puerto Rico contribuye a mantener a un amplio sector de la sociedad bajo condiciones de pobreza. Es dentro de este escenario que, en el año 2001, el Gobierno de Puerto Rico reconoce la seriedad de la situación y a la vez genera acciones para atender las necesidades de este sector poblacional. Dentro de estas acciones se destaca la asignación de un fondo multimillonario para la creación del Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico.

Se han realizado tres estudios importantes sobre el Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico: el primero por Colón bajo el título *El País Posible: Modelo de Apoderamiento y Autogestión para las Comunidades Especiales de Puerto Rico* (2003), el segundo por Kliksberg bajo el título *La experiencia de Puerto Rico en la lucha contra la pobreza* (2005), el tercero por Rivera y Kliskberg bajo el título *El capital social movilizado contra la pobreza, la experiencia del Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico* (2007). No existen, sin embargo, estudios de las Comunidades Especiales con enfoque antropológico, es decir, que analicen etnográficamente el proceso de creación de líderes comunitarios en el contexto histórico del Proyecto de las Comunidades Especiales. Además, como estos líderes han intentado aglutinar otros sectores de la comunidad a que participen y formen parte de esta lucha comunitaria.

1.2 Planteamiento del Problema

Basado en los antecedentes históricos, y tomando en consideración el escenario de incertidumbre que caracteriza la situación socio-económica y política de Puerto Rico, este estudio pretende dos cosas: primero, documentar etnográficamente, la historia del surgimiento de un liderato comunitario en una comunidad pobre urbana de la zona metropolitana de Guaynabo, Puerto Rico. Segundo, documentar el grado en el cual los demás miembros de la comunidad se integran como protagonistas en los movimientos de acción social, para atender y minimizar la desigualdad socio-política y económica en la que se encuentran. En específico, este trabajo pretende estudiar etnográficamente la lucha de una comunidad pobre y marginada de Los Chorros, así como los intentos de creación de un liderazgo en la comunidad y las luchas de la comunidad para combatir la pobreza y las amenazas de expropiación de tierras.

El contexto general en el que se da la pobreza en Los Chorros esta caracterizado por lo siguiente: un contexto colonial marcado por la relación de territorialidad que mantiene la Isla caribeña con los Estados Unidos de Norteamérica (EEUU); está centrada en parchos urbanos producto de las olas migratorias de campesinos y trabajadores agrícolas del campo a la ciudad; en un sistema no equitativo de redistribución de las riquezas, creando diferencias socio-económicas marcadas entre la población; donde la carencia de la tierra resulta en múltiples intentos de desplazamiento y expropiaciones de tierras de comunidades pobres (arrabales); y donde la población muestra un sentido de dependencia marcado sobre asistencias sociales costeadas por el gobierno

metropolitano, al punto de que algunos observadores, como Oscar Lewis, llegaran a calificar esa población como participante de una “cultura de la pobreza”.

El trabajo etnográfico, además, se condujo simultáneamente con el surgimiento del Proyecto de Comunidades Especiales. Por tanto, el estudio del desarrollo de un liderazgo comunitario en Los Chorros no puede ser desligado de los esfuerzos del Proyecto de Comunidades Especiales por desarrollar y capacitar líderes en esa misma comunidad.

Por otro lado, se espera que los hallazgos de la investigación puedan contribuir al desarrollo de mayores políticas sociales dirigidas a impactar los sectores excluidos de la Isla. También se espera que la investigación pueda contribuir como base para el desarrollo de otros estudios relacionados con el liderazgo comunitario y la participación ciudadana en otros sectores marginados en y fuera de Puerto Rico.

Finalmente, se espera que esta tesis pueda aportar al mejoramiento de los procesos de participación ciudadana que se están dando en Puerto Rico como alternativa para combatir la pobreza nacional. Se espera además, que los líderes y miembros de la comunidad estudiada puedan utilizar los resultados de esta investigación para generar nuevas estrategias que contribuyan al rol de liderazgo como “facilitadores” en la integración de los ciudadanos en acciones que faciliten la búsqueda de opciones para su desarrollo económico, y para minimizar sus desventajas socio-políticas y económicas. Se espera que la tesis contribuya con información relevante para el personal administrativo que dirige el Proyecto de Comunidades Especiales en el Gobierno de Puerto Rico, así como

a los distintos colectivos comunitarios en sus luchas por satisfacer las necesidades y combatir los problemas relacionados con las situaciones de desventajas socio-políticas y económica en sus comunidades. Además, para proveer una base de datos que sirva para fortalecer la lucha por su desarrollo económico y por erradicar las necesidades que confrontan las comunidades excluidas en Puerto Rico.

CAPÍTULO 2

MARCO HISTÓRICO

2.1 Introducción

Este trabajo representa un estudio etnográfico sobre la pobreza en Puerto Rico, tomando como objeto empírico de estudio una comunidad, Los Chorros, localizada en el Municipio de Guaynabo, pero que por su proximidad a la capital de la Isla, San Juan, se ha convertido en una zona suburbana donde residen muchas personas que trabajan en San Juan. Una revisión del contexto político, económico y cultural en los que se da la pobreza ayuda a comprender las formas particulares que asume la pobreza en contextos “coloniales”, y en el contexto particular de Puerto Rico. La relación política entre Puerto Rico y los EEUU, donde la primera es un “estado libre asociado” de la última, ejerce una gran influencia sobre las actividades económicas de los sujetos.

2.2 El contexto político

La relación política entre Puerto Rico y los EEUU se establece desde 1898, como resultado de la Guerra Hispanoamericana entre Estados Unidos y España, cuando Puerto Rico pasa a ser un “territorio no incorporado” de los EEUU - esencialmente un “botín de guerra”. Pero no es hasta 1917 que los EEUU otorgan la ciudadanía a todos los puertorriqueños.

Esta condición de ciudadanía fue oficializada a través de la Ley Jones, firmada por el entonces presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, el 2 de marzo de 1917. En muchos aspectos, la ciudadanía estadounidense presupone un trato político similar al que le brinda el gobierno federal a los ciudadanos de los demás cincuenta estados que integran la Unión Americana. Pero la ciudadanía implica también unas limitaciones, principalmente en lo concerniente al derecho a votar en elecciones presidenciales estadounidenses. Los puertorriqueños no pueden votar por el presidente de los EEUU. A la misma vez, la ciudadanía concede unos derechos culturales y económicos que no concede a los restantes cincuenta estados: representación deportiva propia, con su propio equipo olímpico; representación nacional separada en concursos de belleza; los habitantes de la Isla están exentos del pago de contribuciones federales, entre otros.

Bajo la Ley Jones, el gobierno era dirigido por un gobernador militar del ejército de los EEUU, y designado por el presidente de los EEUU, pero estructuró las ramas ejecutivas, judiciales y legislativas del gobierno de Puerto Rico, otorgando derechos civiles a sus ciudadanos y creando una legislatura bicameral localmente electa. Las dos cámaras estaban compuestas por un senado que consistía de 19 miembros, y una cámara de representante con 39 miembros. No obstante, tanto el presidente como el congreso de los Estados Unidos tenían el poder de vetar cualquier ley aprobada por la legislatura de Puerto Rico. Este mecanismo otorgaba a los Estados Unidos un amplio control sobre los asuntos fiscales y económicos, servicios de correos, inmigración, defensa y otros asuntos gubernamentales básicos. (Scarano 2000: 742)

En cualquier caso, la relación entre Puerto Rico y los EEUU se estrecha en 1952, con la creación de un tratado de libre asociación, y cuando la Isla pasó a ser un “Estado Libre Asociado” (ELAPR) de los EEUU. El cambio significaba, entre otras cosas, que el gobernador ahora sería electo localmente, aunque los ciudadanos norteamericanos de Puerto Rico no tendrían derecho a votar por el presidente de los EEUU.

La creación del E.L.A., en 1952 dio paso también al desarrollo de tres sectores políticos locales con visiones distintas en lo referente al modelo de relación que debe existir entre Puerto Rico y los EEUU. Estos son: el Estadista (representado por el Partido Nuevo Progresista o PNP), el Estadolibrista (representado por el Partido Popular Democrático o PPD), y el Independentista (representado por el Partido Independentista Puertorriqueño o PIP).

Es este el contexto político que ha permeado la realidad del pueblo de Puerto Rico durante los últimos 55 años, donde el gobierno local ha sido administrado por los dos sectores políticos partidistas de mayor fortaleza electoral: el Estadolibrista y el Estadista. El primero, que dio inicio al pacto de creación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico (ELAPR) bajo el liderato de Luis Muñoz Marín, quien mantuvo una vigencia en el poder por 20 años consecutivos y desde el momento de la creación del E.L.A. (de 1952 a 1972). Durante este periodo, el movimiento Estadolibrista dirigió sus esfuerzos a legitimar la relación actual con Estados Unidos. (Trías Monge 1999: 135) Por otro lado, el segundo sector, el estadista, enmarcó su acción en la promoción de una filosofía dirigida a lograr una relación “permanente”, de incorporación plena a la unión norteamericana.

En este escenario político, durante las dos décadas posteriores a 1972, el Gobierno de Puerto Rico ha experimentado administraciones que se alternan entre ambos partidos dominantes, el PNP (Estadista) y el PPD (Estadolibrista), por periodos que fluctúan entre cuatro y ocho años de gobernación. Cabe mencionar que el sector separatista (independentista), que constituye el tercer estamento político partidista, no ha tenido opciones electorales para administrar el gobierno de la Isla.

2.3 La construcción de una identidad nacional

Un efecto importante de la creación del Estado Libre Asociado es que creó las bases para la construcción de una identidad puertorriqueña nacional, articulada principalmente mediante la creación de un Instituto de Cultura Puertorriqueña bajo el mandato de Luis Muñoz Marín. Por otro lado, Muriente (2002: 109) señala que Puerto Rico, por su condición política, no tiene representación ni reconocimiento en la Organización de las Naciones Unidas. Tampoco posee la autoridad ni el derecho de instalar embajadas o mantener relaciones diplomáticas, comerciales o de otro tipo, con otros países del mundo. Sin embargo, dentro de este contexto, según Muriente, Puerto Rico no deja de pertenecer a Latinoamérica, dada a su ubicación histórica-geográfica. Es decir, a pesar del estatus político oficial como Estado Libre Asociado y de su dependencia económica con los Estados Unidos, Puerto Rico ha mantenido diversos rasgos sociales y culturales que lo atan a la realidad latinoamericana. Entre estos, el lenguaje, la cultura, la gastronomía y el deporte. (Muriente 2002:111) Y esto ha permitido que Puerto Rico

desarrolle una identidad nacional independiente, esencialmente latinoamericana, “dentro” de la nación norteamericana.

Esta realidad cultural se evidencia en la actualidad en la forma de lo que ha venido a denominarse como “nacionalismo cultural”. Se trata de un nacionalismo muy marcado entre la población en general, pero desligado de todo sentimiento de nacionalismo político anti-norteamericano. Cerca del 95 por ciento de los puertorriqueños votan por partidos políticos que defienden formulas anexionistas con los EEUU, ya sea a través del ELA o de la estadidad.

2.4 Las luchas por un cambio de estatus

En la actualidad, los partidos PNP (Estadista) y PPD (Estadolibrista) libran una lucha intensa por conseguir un cambio en el estatus actual de la Isla, y hacia uno en el que se establezca un tratado de “unión permanente” con los EEUU. El debate sobre el estatus político de Puerto Rico ha sido un continuo en muchos foros, tanto locales como federales (Estados Unidos) e internacionales (Organización de Naciones Unidas). Estas luchas por una definición permanente del estatus han conducido a numerosos estudios comisionados por el Congreso de los EEUU y por la Casa Blanca, e incluso opiniones legales de la Corte Suprema de los EEUU, en un intento por clarificar las bases de la relación actual, y también las condiciones en las que se podría dar cambios de estatus, incluida la estadidad como una opción.

En 2007 la Corte Suprema de los Estados Unidos, por medio de su Comité de Casos Insulares, indicó que Puerto Rico “constituye un territorio no incorporado”, y añade que Puerto Rico “pertenece, pero no forma parte de, los Estados Unidos” (*“it belongs to, but it does not form part of, the US”*); y que “los EEUU incluso podría regalarlas a otro país”, con sus habitantes incluidos. La Corte Suprema de Estados Unidos resolvió que los derechos constitucionales no son extendidos a los territorios bajo el control estadounidense. Los territorios y los ciudadanos tienen derecho a la plena protección de la Constitución cuando el Congreso de los Estados Unidos los haya incorporado como parte integrante de Estados Unidos de Norteamérica. (ver Balzac v. Porto Rico 258 U.S. 298, 1922; The President Task Force On Puerto Rico`s Status 2007: 3)

De igual manera, el estudio de un “comité de trabajo” (Task Force) de la Casa Blanca de 2007 concluyó que Puerto Rico continúa sujeto a la autoridad del Congreso de Estados Unidos, bajo la condición de Cláusula Territorial. El informe de Casa Blanca sobre el estatus de Puerto Rico, titulado “Presidential Task Force” (2007: 6) revela que dentro de esta denominación política actual, Puerto Rico ni es un “estado” ni es “libre”, y que se trata de una “asociación” que parece ser más de carácter unilateral, ya que la misma está esencialmente controlada por poderes especiales que se atribuye los Estados Unidos de Norteamérica. (ver Informe Presidencial de Casa Blanca 2007)

Es en este contexto, Muriente se muestra crítico hacia la ciudadanía otorgada a los puertorriqueños. La idea de una ciudadanía estadounidense “bajo el ELA” para los puertorriqueños postula un aparente derecho a la igualdad que, hoy más que nunca, ha sido puesto en entredicho. Esto, debido a que en la relación política real entre Estados

Unidos y Puerto Rico, la Isla no es realmente un “Estado” y tampoco es “libre”. Por otro lado, como indica Muriente, su “Asociación” con los Estados Unidos de Norteamérica parece ser más una de carácter “colonial” que de carácter “territorial”, generando en el país un sentimiento compartido de incertidumbre. (Muriente 2002: 18)

Tanto el informe del “Presidential Task Force” de 2007 como la opinión legal de la Corte Suprema de los EE.UU. pusieron en evidencia la situación “colonial” de la Isla y, por ende, su “ilegalidad” ante las Naciones Unidas. En contra de esto, el Partido Popular Democrático, principal gestor del “Estado Libre Asociado de Puerto Rico”, considera que en 1952 hubo un pacto entre Puerto Rico y Estados Unidos que le dio a la Isla un gobierno autónomo y lo sacó de la lista de colonias de la Organización de Naciones Unidas. Es por esto que el ex –gobernador estadolibrista en 2007, Hon. Aníbal Acevedo Vilá, le informó ese mismo año en una carta a la entonces Secretaria de Estado, Condoleezza Rice, que si la Casa Blanca apoyaba el informe del comité de trabajo, no tendría más opción que “retirar el apoyo tradicional que le hemos dado a los Estados Unidos ante las Naciones Unidas sobre este asunto”. (Carta del Gobernador Aníbal Acevedo Vilá a la Secretaria de Estado Condoleezza Rice, 19 de noviembre de 2007)

Actualmente, el Comité de Descolonización de la ONU adoptó por unanimidad, en octubre de 2008, una resolución presentada por Cuba que reafirma el derecho del pueblo de Puerto Rico a la libre determinación e independencia, y pide a Estados Unidos que acelere el proceso para que los puertorriqueños ejerzan ese derecho.

2.5 La pobreza en Puerto Rico

Las características particulares de la pobreza en Puerto Rico están dadas en gran medida por la relación “colonial” entre Puerto Rico y los EEUU. En comparación con otros países latinoamericanos, Puerto Rico es un país con un alto nivel de ingresos económicos per-cápita. (UNESCO 2005: 13) Esta aparente ventaja económica se explica en gran medida cuando consideramos la relación política, territorial y económica que mantiene Puerto Rico con los Estados Unidos de Norte América (EEUU).

Sin embargo, la realidad es que en Puerto Rico existe un problema de pobreza serio, estrechamente ligado al problema de la dependencia en programas de asistencia social implantados por los EEUU a lo largo de los últimos cien años. De acuerdo con Scarano, el control impuesto por la Ley Jones de 1917, que concedía la ciudadanía norteamericana a los puertorriqueños, comienza a generar en el sistema económico puertorriqueño un efecto soslayado de gran importancia, que ha mantenido su influencia a través de la historia. Este es, la creación de un estado de dependencia económica del gobierno local, en base a las disposiciones del gobierno de los EEUU.

Esta dependencia económica se acentuó de forma marcada durante la década de los 1930s, y como resultado de las amplias medidas de asistencia implantadas por el gobierno federal, y la transición de EEUU hacia un “estado benefactor” (*welfare state*), para hacer frente a la Gran Depresión. Sin embargo, de acuerdo con Colón, el éxito esperado en Puerto Rico en esa época no se observó dada la profundidad de la crisis económica, y aun cuando el proyecto del “estado benefactor” asignaba a la Isla fondos

federales adicionales y creaba leyes de defensa para los trabajadores, como lo fue la ley del Seguro Social. Estas medidas, como menciona Colón (2005: 268), tuvieron un impacto significativo, pero nunca alcanzaron las dimensiones y la calidad del asistencialismo que alcanzaron en algunos países europeos. De acuerdo con Dietz (1989: 157-161), el impacto real de estas medidas fue mínimo, lo que se evidencia cuando miramos los severos “escenarios” sociales (económicos y políticos) que afectaron incluso la estabilidad económica y política de la Isla, entre los cuales se pueden mencionar los siguientes:

1. Paralización del modelo económico basado en el monocultivo agrario y azucarero.
2. Generación de luchas de clases abiertas entre la clase obrera agrícola y los dueños de las plantaciones.
3. Rebelión de los trabajadores del azúcar contra las condiciones de vida impuesta por las grandes haciendas.

En el aspecto político nacional se observa un auge del partido nacionalista, que se convierte en una fuerza militar anti-estadounidense. Y es en este preciso contexto histórico de Puerto Rico en el que se desarrolla el famoso estudio *The People of Puerto Rico*, y que ayuda a un acercamiento teórico a la realidad política y económica de la época.

2.6 *The People of Puerto Rico*

Durante la década de los 1950s, y trabajando desde una perspectiva político-económica (*political economy*) en la tradición de Ferguson, Smith, Ricardo, Mill y Marx, los antropólogos norteamericanos Eric Wolf y Sidney Mintz (bajo la dirección de Julian Stewart) realizaron una investigación sobre la pobreza entre cortadores de caña puertorriqueños. El estudio, titulado *The People of Puerto Rico* (1950), se convirtió en un avance teórico que cambio el rumbo de los enfoques antropológicos de la época. Como explica Roseberry, el estudio estaba interesado en el efecto de la penetración del capitalismo a países en vías de desarrollo, que tuvo como base empírica los procesos de asentamiento en comunidades aledañas al área metropolitana de San Juan en pleno proceso de urbanismo en la década del 1950 en Puerto Rico. Pero su relevancia teórica reside en lo que ellos denominan una “historia cultural”, que “en resumidas cuentas se refiere a los efectos de la penetración del capitalismo sobre las comunidades. En sus argumentos queda claro que la formación de esas comunidades está íntimamente relacionada con una extensa historia de colonialismo, construcción de imperio, tratados internacionales y la formación del estado”. (Roseberry 1988:161) Se trataba, por tanto, de un enfoque que intenta colocar temas antropológicos en las intersecciones de las historias locales y mundiales, culturales y estructurales.

Se abordará más adelante la reflexión antropológica desde el punto de vista del Trabajo de Mintz, en el Capítulo 4, Análisis Etnográfico de la Comunidad Los Chorros.

2.7 El nacimiento del Estado Libre Asociado en 1952

El nacimiento del Estado Libre Asociado (ELA) en 1952 trajo importantes cambios en la economía, pero contribuyó a cimentar aún más el estado de dependencia de la asistencia social. Dentro del escenario de evolución histórica de la Isla, para el 1948, el gobierno puertorriqueño, dirigido por el Partido Popular Democrático (Estadolibrista), reformula su enfoque político social hacia una perspectiva dirigida a desarrollar la industria en perjuicio del sector agrícola. En apoyo a esta visión, el Gobierno genera acciones para proveer una inyección significativa a la clase obrera de Puerto Rico y a la transformación de la economía local, desde un modelo basado en la agricultura a un modelo basado en la industria y la manufactura. (Scarano 2000: 858)

Safa (1980: 15), por otro lado, señala que durante estos años la pérdida continua de empleos del sector agrícola generó un efecto propulsor de un proceso migratorio, que incluye tanto la migración hacia los EEUU como migraciones a nivel interno, y hacia las poblaciones en las zonas urbanas. Según Scarano (2000: 856), las autoridades gubernamentales puertorriqueñas aparentemente generan una visión de que la industrialización en la Isla estaba inversamente relacionada a la densidad poblacional: esto es, a mayor densidad poblacional menor industrialización, y a menor densidad poblacional mayor industrialización. Como resultado de esta visión, según Scarano, el gobierno puertorriqueño promovió una serie de acciones para incentivar la migración de los trabajadores locales hacia los Estados Unidos. En esta última nación los puertorriqueños se enfrentaron con las desventajas asociadas con la preparación académica, la cultura y el idioma, entre otros. Mientras, en el escenario local, el

movimiento migratorio hacia áreas urbanas trae como consecuencia un incremento en los problemas económicos de la población, y que se deben mayormente a la competencia por la vivienda dada la alta concentración poblacional en espacios urbanos limitados. (Cotto 2006: 27)

Tanto Safa como Colón concurren en señalar que, a nivel interno, estas corrientes migratorias desde las zonas rurales del interior de la Isla a las zonas urbanas, principalmente cerca de las costas, conducen también a una concentración poblacional alta en las zonas urbanas. Como consecuencia de este fenómeno social se inicia un desarrollo desmesurado de comunidades marginales constituidas por obreros recién emigrados a las áreas metropolitanas. Como consecuencia de este movimiento poblacional, las zonas metropolitanas experimentaron un crecimiento significativo de comunidades urbanas no planificadas. Este fenómeno, indica Scarano, fue producto de la reducción en las empresas tradicionales de exportación de productos agrícolas, lo que convirtió a las industrias ubicadas en los centros urbanos en una oferta irresistible. Ambos investigadores también concurren al señalar que esta tendencia resulta en la creación de comunidades marginales, constituidas esencialmente por familias de bajos recursos económicos. Estas comunidades marginales, dentro del contexto del urbanismo metropolitano, fueron originalmente denominadas como “arrabales”. (Safa 1980: 16) Algunos de estos arrabales todavía existen en Puerto Rico, y algunos todavía manifiestan condiciones socio-culturales similares a los existentes al momento de su creación. De acuerdo con Colón (2003: 6), todavía para el año 2002, existían en las áreas metropolitanas 138 “arrabales” activos. Estos enclaves marginados continúan sufriendo

de problemas de convivencia social y pobreza, como lo demuestran el estado de deterioro de sus viviendas, el nivel de desempleo, el uso y abuso de drogas, la poca seguridad y la incidencia de la criminalidad. (Colón 2003: 11)

Por otro lado, el incremento poblacional a partir del 1975 resultó en la implantación de nuevos programas de asistencia social como los “cupones para alimentos”, entre otros. Desde la década de los 1970s la dependencia en programas de asistencia social se muestra como un patrón constante entre la ciudadanía, y como un elemento central en los estudios de la economía de la Isla. Serán por tanto los residentes de los “arrabales” los que más dependerán de ayudas sociales del estado para sobrevivir.

En cualquier caso, en la década de los 1990s, las dificultades del modelo económico del Estado Libre Asociado se materializaron a partir de la eliminación de la sección 936 del Código de Rentas Internas de los EEUU, uno de los cimientos básicos sobre el cual estaba estructurada la economía del ELA. El Gobierno de los Estados Unidos, apoyado por el sector político estadista en Puerto Rico, propulsó la idea de eliminar la sección 936 que permitía al gobierno local ofrecer alivios contributivos a las industrias de producción manufacturera que se establecieran en la Isla. Estas compañías generaban cerca de 110,000 empleos durante 1996. (Colón 2005: 266) Según Colón, los empleos de las 936 representaban el 70 por ciento de las fuentes de empleo en la Isla. Además, estas corporaciones 936 generaban una gran actividad económica adicional periférica, ya que atraían a grandes bancos, firmas de inversionista, y empresarios a Puerto Rico. Las corporaciones 936 venían obligadas a depositar los ingresos de operaciones en la Isla en un banco local por periodos que fluctuaban entre los cinco y los veinte años, y a un interés

preferencial que siempre debía ser por debajo del “prime rate” establecido por la Reserva Federal de los EEUU. Los bancos receptores de “fondos 936” venían obligados, a su vez, a traspasar a los consumidores ese beneficio, y a utilizar esos fondos exclusivamente para ciertos tipos de préstamos “cualificados” (en general, préstamos comerciales y de autos), y también a un interés preferencial. En general, la utilización de esos fondos 936 por los bancos debía reducir el costo de los préstamos para la economía local. Por otra parte, gran parte de las ganancias de estas corporaciones eran transferidas a la institución matriz en EEUU. Como apunta Gautier:

El crecimiento de nuestra economía era uno artificial que estaba basado en cuatro pilares modelo de enclave industrial fundamentado en la atracción de empresas de capital norteamericano que no generaba empleos suficientes y que expulsaba millones de dólares en ganancias hacia Estados Unidos sin pagar o pagando muy bajos impuestos a un gobierno que se veía obligado a generar empleos para garantizar el crecimiento y el consumo para mantener a flote los partidos políticos que se turnan el poder. (Gautier, en Colón 2007: 92)

En cualquier caso, el impacto de la eliminación de la sección 936 en la estructura económica de la Isla afectó grandemente a las condiciones de vida de la clase trabajadora. Aunque en la década del 1990 el modelo de desarrollo económico estimulado por el ELA daba señales de agotamiento y la economía local atravesaba por

una crisis en el área manufacturera, el crecimiento económico del Puerto Rico durante la década de los 1990s estuvo estimulado por las inversiones en la infraestructura que involucraban la sección 936.

Pero, según Colón (2005:25), la pobreza en el contexto del capitalismo actual de Puerto Rico no significa simplemente carecer o estar privado del disfrute de los bienes y servicios, y del poder político. La pobreza, según Colón, es “la negación del discurso de la igualdad predicado en la sociedad puertorriqueña”. (2005: 33) En este sentido, la pobreza y la marginalidad no son situaciones geográficas, físicas o materiales exclusivamente. Más bien, son problemas cuya raíz es estructural, porque emanan de la forma en como se organiza la producción y, como consecuencia, de cómo se distribuye la riqueza en la sociedad. Desde esta perspectiva, según Colón, la marginalidad es consecuencia del crecimiento natural de la población en un sistema de producción que, dado los avances tecnológicos, emplea cada día menos personas. (Colón 2007: 93)

Un problema central de la economía puertorriqueña es la ausencia de empleos. La pérdida de trabajos como consecuencia de la eliminación de las 936, trajo consecuencias negativas significativas, y que a su vez tuvieron como efecto aumentar más la dependencia de la clase trabajadora sobre los fondos de asistencia social del gobierno federal. De ahí que el problema de la dependencia del estado se convierta en el problema central de la economía puertorriqueña.

2.8 El problema central de la dependencia

El concepto de pobreza posee múltiples definiciones. Sotomayor (2002: 2) expone que la pobreza, en su aceptación más generalizada, se identifica por la carencia o insuficiencia de ingresos para satisfacer las necesidades básicas. Pero Sotomayor (2002: 2), basándose en las definiciones de pobreza de Ramírez (1977) y Sen (1998), plantea que la pobreza, en un sentido más abarcador, se asocia también con la marginación y la ausencia de participación en los procesos sociales, políticos y de crecimiento económico, y en la falta de acceso a instituciones públicas. En esta misma línea, Burgos (2002: 29) añade que la pobreza también puede ser objeto de categorización. En este sentido, la autora propone que existen dos caras claramente distinguibles de la pobreza. Estas son las siguientes:

1. La pobreza absoluta, que se refiere a la carencia de bienes materiales que incluso pueden llegar a atentar la vida misma.
2. La pobreza proporcional o relativa, que se refiere a una perspectiva de desigualdad. Esta implica tener menos acceso que otros a los bienes de consumo, al poder decisonal, y en esta era de la cibernética, al acceso a la información.

Burgos señala además que las necesidades secundarias que se crean en las sociedades consumistas tienen que ser tomadas en cuenta al describir la situación de

pobreza en que vive la sociedad actualmente. En este sentido, plantea la autora que llevar a cabo un análisis comparativo de la pobreza entre distintos países sería un proceso complejo, si no se logra antes definir claramente el concepto de pobreza en un sentido más amplio que el de “pobreza absoluta” como parámetro de comparación en el análisis. Cabría decir, por tanto, que la pobreza en Puerto Rico puede evidenciarse como pobreza material, pero también puede expresarse en forma de “sentido de dependencia” entre la población.

El último Censo Poblacional de 2000 (UNESCO 2005: 14) revela que en esta Isla caribeña cerca de la mitad de la población (48 por ciento) vive bajo los estándares de pobreza. En comparación con los cincuenta estados de la nación norteamericana, Puerto Rico se posiciona como el territorio más pobre de la nación norteamericana. Según el informe de la UNESCO de 2005:

La pobreza puertorriqueña está ligada a las altas tasas de desempleo y subempleo. Durante el último medio siglo la tasa de desempleo nunca bajó del 10 por ciento. Estas tasas pueden subestimar la magnitud del problema, por cuanto hay en la Isla un porcentaje muy elevado de población que está subempleada, otros que sólo hacen trabajos esporádicos y otros que han abandonado el mercado laboral. En el 2003 había 1, 378,000 personas en la fuerza de trabajo y 1, 587,000 fuera de ella. (UNESCO 2005: 15)

La cifra de desempleo aumentó en el mes de febrero del año 2009 a 14.1 por ciento, y a 15.2 por ciento en diciembre de 2011, según las estadísticas del Departamento del Trabajo y Recursos Humanos de Puerto Rico. Persiste en la Isla, por tanto, un contexto de desigualdad socioeconómica, aún con las significativas aportaciones fiscales que el Gobierno de Estados Unidos asigna al Gobierno de Puerto Rico. De acuerdo con Sotomayor (2002: 4), en 61 (78.2 por ciento) municipios de los 78 que componen la Isla de Puerto Rico, cerca de una tercera parte de las familias reciben ingresos menores a los \$10,000 dólares al año. Por otro lado, alrededor de 27,000 mil familias puertorriqueñas, equivalentes al 2.6 por ciento del total de la población, informaron ingresos mayores de \$100,000 dólares. Esta brecha económica y social entre comunidades ricas y comunidades pobres repercute en la convivencia y en la calidad de vida en el país, y representa además un factor negativo para generar una fuerza de trabajo que contribuya a estimular la economía insular.

Dentro de este escenario socio-económico, generado posiblemente por la situación política “colonial” de Puerto Rico, la UNESCO (2005: 41) señala que ninguna de las administraciones gubernamentales anteriores al año 2000 logró desarrollar estrategias teórico-prácticas efectivas para atender el problema de la pobreza en la Isla. De hecho, en las pasadas décadas, todos los gobiernos de Puerto Rico han intentado disminuir la pobreza a través de la expansión de la política estadounidense de “asistencialismo”. Los datos económicos y sociales reflejan que tales políticas no han sido efectivas. Esto es, las mismas no parecen ser las respuestas a la naturaleza y a la magnitud del problema de la pobreza. El problema de la pobreza en Puerto Rico seguirá

en aumento a menos que se tomen otras medidas enfocadas hacia una mayor equidad socioeconómica.

La política del estado benefactor contribuyó a cimentar un diseño cultural de dependencia económica, psicológica y social. Junto al desarrollo de este estado de dependencia psicosocial, muchos puertorriqueños parecen haber generado una visión idealista del estado norteamericano y del dinero, percibiendo en ellos la fuente de soluciones para todos los problemas de la sociedad y de la vida puertorriqueña. Esta condición de dependencia rige en gran medida el destino de la economía puertorriqueña.

De acuerdo con Picó (1989: 224), esta actitud de dependencia no es una novedad para Puerto Rico, y de hecho se remonta al 1898, cuando España cede a Puerto Rico como “botín de guerra” a los Estados Unidos de Norteamérica. Según Safa (1980: 109), es desde este momento que comienza a desarrollarse en el pueblo puertorriqueño un sentido de dependencia política y económica que contribuye a generar un sentimiento ideológico de anexión hacia la nación dominante. Esto ha tenido como resultado que el sentido de dependencia se haya apoderado de un amplio sector de la población puertorriqueña.

De acuerdo con la UNESCO (2005), las estrategias utilizadas por las administraciones gubernamentales que se han mantenido alternando el poder sociopolítico y económico en la Isla han exhibido consistentemente un patrón de acción basado en la influencia y las ayudas continuas que provienen del gobierno federal norteamericano. Según la UNESCO, este patrón administrativo también ha contribuido

de manera significativa a desarrollar en la ciudadanía puertorriqueña una actitud de dependencia social y gubernamental basada en las aportaciones federales recibidas.

Todos los estudios de la economía insular recientes apuntan en la misma dirección que el informe de la UNESCO - desde el estudio realizado en 2006 por la *Brookings Institution* y el Centro para la Nueva Economía (ver Bosworth, Soto-Class y Collins 2006); el estudio realizado en 2006 por la revista *The Economist* (2006), o el estudio realizado por Dietz (2003). Como ya se ha señalado, estos estudios coinciden en apuntar al hecho de que Puerto Rico posee la tasa de participación laboral “más baja del mundo” (37 por cada mil hombres en edad laboral, en comparación con 59 por cada mil para los EEUU), y al hecho de que uno de cada seis hombres en edad de trabajo utiliza las ayudas federales como medio de subsistencia. Estos investigadores señalan, además, que la situación en Puerto Rico empeora debido a que muchas familias puertorriqueñas han desarrollado una visión irreal de permanencia sobre incentivos de carácter temporero. Ante este panorama de inconsistencia política y económica, la distribución de bienes y servicios para el pueblo parece distar mucho de proveer un “equilibrio social,” que permita de alguna manera mejorar la situación económica de la clase pobre puertorriqueña.

En el año 2008, el periódico *Caribbean Business* publicó una edición especial celebrando sus 35 años de fundación. (ver *Caribbean Business* 2008) En esta edición, se analizó el desarrollo de la economía puertorriqueña durante el periodo 1973-2008. Durante los pasados 35 años, argumentan los colaboradores de la edición, la economía

puertorriqueña ha ido deteriorándose, desde temprano en la década de 1970. Los autores apuntan a cuatro factores que han sido determinantes para que ocurriera esta tendencia:

- El primer factor es el alto crecimiento de la población puertorriqueña, que creció en más de un millón de habitantes durante el periodo 1973-2008, de 2.8 millones de habitantes en 1973 a 3.9 millones de habitantes en el año 2000.
- El segundo factor se refiere al alto flujo migratorio a Estados Unidos. Durante los pasados 35 años, más de un millón de puertorriqueños se han trasladado a Estados Unidos, lo que equivale a una población total de 5 millones de habitantes. De acuerdo a Rivera–Batiz y Santiago (1998), 835,000 puertorriqueños emigraron para Estados Unidos entre el 1940 y el 1970, lo que constituye uno de los mayores flujos migratorios ocurrido en el mundo durante el siglo 20. Esta dinámica migratoria involucra no sólo a una clase obrera, sino también en muchos casos a un alto número de puertorriqueños profesionales educados en universidades norteamericanas (2008: 21), en lo que se ha venido a denominar como “fuga de talento”.
- Un tercer factor que ha contribuido al deterioro de la economía de Puerto Rico ha sido el desempleo. Este ha ido en aumento, creando un nivel de insatisfacción en los residentes de la Isla. Según el diario, durante el periodo 1976-1996 la economía puertorriqueña gozaba de los beneficios y empleos que provenían de las corporaciones 936. Sin embargo, como ya hemos discutido anteriormente, la eliminación de la sección 936 en 1996 contribuyó a empeorar la

situación de desempleo. En 2008, el desempleo en la Isla alcanzó la cifra de 19.2 por ciento⁴, mientras que el desempleo de EEUU ascendía a sólo 5.8 por ciento.

- Por último, el cuarto factor ha sido incapacidad de los políticos de crear mejores condiciones de empleo en el sector privado, dando remedio a ese desfase mediante la creación de puestos de trabajo en el gobierno. El número de empleados en el sector público para 1940 era de 20,000 empleados públicos; y ascendió a 45,000 en 1950, a 131,000 en 1972, y a 278,000 en 2006.

En el año 2000, 1.8 millones de puertorriqueños vivían bajo los estándares de pobreza. El ingreso per cápita en Puerto Rico para 2008 era de 12,997 dólares anuales, y el por ciento de habitantes viviendo bajo los niveles de pobreza de 48. Para la misma fecha, el ingreso per cápita más bajo de la nación norteamericana, excluyendo Puerto Rico, era el del estado de Mississippi, con un ingreso per cápita de 26,908 dólares, y un nivel de pobreza de 45.7 por ciento de la población total. Según la edición de *Caribbean Business*, la economía puertorriqueña ha generado en los últimos 35 años la cifra de 1.4 trillones de dólares de producto nacional bruto, entre los años 1973-2008. Sin embargo, no todo el producto nacional se queda en Puerto Rico, y sólo el 68 por ciento se reinvierte a nivel local.

En este contexto económico, continúa el autor, los niveles de pobreza se mitigan a través de transferencias del gobierno federal. En los pasados 35 años el gobierno federal ha transferido aproximadamente 90 billones de dólares en fondos para el seguro social, y

aproximadamente 25 billones en seguro médico público a través del programa de “Medicare”. Según estas cifras, aproximadamente 700,000 residentes en la Isla reciben el seguro social, y más de un 1.1 millones recibe las ayudas del P.A.N. (Plan Asistencia Nutricional). Durante los pasados 35 años, concluye la publicación, la historia de la economía puertorriqueña está basada en una dinámica de dependencia.

La publicación no niega que la Isla no haya evidenciando progresos significativos durante este periodo de 35 años. Los residentes de Puerto Rico actualmente obtienen mayores ingresos, mejor educación y mejor cuidado de salud que en el 1973. En adición a esto, se observa un mejoramiento en la infraestructura de la Isla. Pero argumenta el diario que este “progreso” ha sido dramático durante los últimos 35 años, creando un efecto en la población puertorriqueña de conformidad y enajenación del resto del mundo. Un gran segmento de la población pobre de la Isla subsiste mediante ingresos provenientes de dos fuentes: la economía subterránea y las asistencias sociales federales. De acuerdo con Trías Monge (1999: 135), un 60 por ciento de los puertorriqueños reciben algún tipo de asistencia de programas sociales costeados por el gobierno federal de los EEUU.

Además, como apunta Colón, la pobreza de Puerto Rico en el siglo XXI camina junto a la abundancia del consumismo desproporcionado y la abundancia de centros comerciales, lo cual demuestra que el caso de la pobreza en Puerto Rico es en el fondo un caso de ausencia de una redistribución equitativa de las riquezas. (Colón 2005: 333) La debacle económica en la Isla se evidencia en los altos niveles de desempleo, de

criminalidad, de deserción escolar, de corrupción, y en la anomía de una gran parte de la población puertorriqueña.

El contexto económico en el que se enmarca nuestro estudio se basa, por tanto, en un problema de pobreza caracterizado por un desempleo agudo, por problemas de acceso a la tierra, y por una deficiente redistribución de las riquezas entre la población; pero sobre todo, por un sentido de dependencia que adquiere dimensiones “culturales”, como ya hubiera argumentado Oscar Lewis al proponer la idea de una “cultura de la pobreza” en 1959.

2.9 La teoría de la cultura de la pobreza

El concepto de la “cultura de la pobreza” fue acuñado por el investigador Oscar Lewis en el libro *Antropología de la familia: Cinco familias* (1959), y luego lo contextualizó en 1969 a través de su investigación de una comunidad pobre de San Juan conocida como La Perla. El escrito lleva por título *La Vida: Una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York*. (1969)

El escenario de este estudio fue la Comunidad de La Perla, ubicada en el casco viejo de San Juan. Para efectos del estudio, el autor la llamó La Esmeralda. En el imaginario histórico de los habitantes de San Juan y para los puertorriqueños, La Esmeralda (La Perla) tiene una mala reputación. Según el autor, la conocen como el refugio de los asesinos, drogadictos, ladrones, y prostitutas. Finalmente, los residentes de La Esmeralda, a pesar

de las privaciones de la pobreza y violencia, se caracterizan por la alegría. Parecen ser extrovertidos, amistosos y expresivos. Viven en medio de un constante ruido de los radios, con música de salsa a alto volumen. Hay un alto porcentaje de viviendas inadecuadas, y un alto porcentaje de analfabetismo.

El estudio de Lewis comienza contextualizando la época del cambio de la economía insular ocurrida en la década del 1950 en Puerto Rico. En esta época, Puerto Rico había experimentado lo que muchos expertos concebían como un progreso económico dramático y acelerado. No obstante, y a pesar de la transformación industrial en gran parte de la Isla, el país continuó con una alta población pobre que, según Lewis (1969: 21), era dos veces más pobre que el estado menos próspero de EEUU.

Según Lewis, el objetivo principal de su estudio era contribuir a la comprensión de la vida en los barrios pobres urbanos de San Juan de mitad del siglo XX. Para efectos de su muestra, se eligieron 100 familias de varios barrios pobres en el corazón de San Juan, y que representaban una coincidencia de características ecológicas, raciales y socio-demográficas, entre otras. El autor utilizó varios métodos, tanto de la antropología social como de la sociología y la psicología, tales como cuestionarios, entrevistas, observación participante y encuestas. Señala Lewis (1969: 24) que la familia Ríos, escogida para el estudio, reflejaba muchas de las características de la “subcultura de la pobreza”, representando un estilo de vida particular. El autor describe que el lenguaje usado por la familia estudiada era uno simple, poco elaborado, directo y mundano. Gran parte de la originalidad del lenguaje hablado en los barrios pobres de San Juan se relacionaba con funciones fisiológicas, principalmente anales y sexuales. (Lewis 1969: 27) Por otro lado, las

descripciones de las escenas sexuales más íntimas eran usadas con gran naturalidad por los miembros de la familia, perdiendo así su carácter de obscenidad y alcanzando una aceptación como parte de la vida cotidiana de estas personas. Los hombres y mujeres de los barrios pobres de Puerto Rico muestran una gran pasión por la vida, especialmente el sexo, y una necesidad de emociones fuertes y de aventuras y experiencias nuevas. Su estilo de vida es expresivo. Valoran la acción más que el pensamiento, la auto-expresión más que el dominio de sí, el placer más que la productividad, el gasto más que el ahorro, y la lealtad personal más que la justicia impersonal. Aman la diversión y gustan de las fiestas, el baile y la música. No pueden estar solos. Tienen una necesidad casi innegociable de sociabilidad e interacción. Carecen casi absolutamente de conflictos interiores y de sentimientos de culpa. No hacen introspecciones para analizarse a sí mismos. Utilizan el sexo para satisfacer una gran variedad de deseos: el deseo de hijos, de placer, de dinero, de venganza, de amor, de expresión de machismo, y para compensar la miseria en la que viven. Es interesante que los hombres parezcan ser más pasivos, dependientes y deprimidos que las mujeres. El periodo de rápidos cambios por el que atravesó la sociedad puertorriqueña se refleja en el surgimiento de un patrón cultural, evidenciado principalmente en una elevada incidencia de matrimonios a edad temprana y de uniones consensuales. Muchos de los hombres se han casado con mujeres que han estado en la vida de la prostitución, aun cuando esta profesión es considerada como una ocupación degradante por la mayor parte de la gente en los barrios pobres.

Con este estudio, el autor ha tratado de comprender y analizar la pobreza y sus características como una “subcultura” o un “modo de vida” que se transmite de

generación en generación. Este enfoque permite analizar que la cultura de la pobreza en las naciones modernas no es sólo una cuestión de privaciones económicas o de desorganización, sino que trasciende las diferencias regionales, urbanas y nacionales. En este sentido, la “cultura de la pobreza” puede darse en diversos contextos históricos. Según Lewis (1969: 44), tiende a desarrollarse en sociedades que presentan el siguiente perfil:

1. Una economía monetaria, de trabajo asalariado.
2. Índices elevados de desempleo y sub-desempleo para el obrero no-especializado.
3. Muy bajos salarios.
4. Carencias de una organización social, política y económica, ya sea por iniciativa voluntaria o por imposición estatal, para auxiliar a la población de ingresos reducidos.
5. La existencia de un régimen de parentesco bilateral, más que unilateral.
6. La existencia de un sistema valores en la clase dominante que ponga el énfasis en la acumulación de riqueza y propiedades, en la posibilidad del ascenso en la escala social y en el ahorro, y que explique la indigencia económica como resultado de la incapacidad o la inferioridad personal. (Lewis 1969: 46)

Por otro lado, menciona Lewis que muchas de las características de la “cultura de la pobreza” pueden considerarse como intentos de solución local a problemas comunitarios que las instituciones y organismos gubernamentales no logran resolver, ya sea porque los pobres no tienen participación o porque no pueden pagar por sus servicios, o porque no saben que existe. Según Lewis (1969: 47), la “cultura de la pobreza” tiende a transmitirse de generación en generación, según pudo observar en los niños. Estos habían internalizado en la mayoría de los casos los valores y actitudes básicas de su entorno.

En este contexto, explica Lewis que la “cultura de la pobreza” se desarrolla en un sistema social y económico estratificado, y entra en crisis en periodos de rápidos cambios tecnológicos y económicos. El escenario más fértil para el desarrollo de esta subcultura lo conforman aquellos sectores de las capas inferiores de una sociedad en transformación acelerada, ya que se encuentran enajenadas. Es por eso que la “cultura de la pobreza” puede estudiarse desde distintos niveles de colectividad: desde su impacto en el individuo, pasando por su impacto en la estructura de la familia y en el sistema de valores propio de la comunidad, hasta su impacto en la estructura de la sociedad de barrios pobres en general. Este impacto se suele evidenciar a través de las siguientes actitudes:

1. Falta de participación e integración efectiva de los pobres en las principales instituciones de la sociedad general.
2. Apatía a los problemas locales.

3. Bajos salarios, desempleo y subempleo crónicos, junto a bajos ingresos, imposibilidad de adquirir bienes y ahorrar, y falta de reservas alimenticias en el hogar.

4. En la cultura de la pobreza, la gente conoce y discute los valores de la clase media e incluso se apropia de algunos de ellos.

5. Las féminas rechazan ofertas matrimoniales, inclinándose más bien por la unión consensual que les permite gozar de libertades en independencia del hombre.

6. Las féminas consideran inmaduros e irresponsables a los hombres.

7. Existencia de pandillas de carácter marginal en el vecindario que trasciende los límites de diversos barrios. A pesar del nivel generalmente bajo de organización, a través de estos grupos pueden haber cierto sentido de comunidad.

8. A nivel de familia, los rasgos distintivos son: iniciación sexual temprana, uniones libres o matrimonios consensuados, incidencia relativamente alta de abandono de madres o mujeres.

9. A nivel del individuo, los rasgos distintivos son: sentimiento fuerte de marginalidad e inferioridad, frecuente privación de la madre, confusión de la identificación sexual, falta de control de los impulsos, capacidad relativamente reducida de alcanzar la realización de los deseos de placer y alguna medida de control sobre el futuro, y poseen escaso sentido histórico. (Lewis 1969: 48)

Sin embargo, cuando los pobres adquieren conciencia de clase o se afilian a organizaciones sindicales, dejan de pertenecer a la cultura de la pobreza. Menciona el autor que cualquier movimiento social que dé esperanza a los pobres y fomente efectivamente la sociedad y el sentido de identificación con grupos más amplios, destruye la base “psicológica” y social de la “cultura de la pobreza”. De forma interesante, el autor distingue entre los conceptos de “pobreza” y “cultura de la pobreza”, matizando que el último se refiere sólo a cierto estilo de vida característico de los pobres en determinados contextos históricos y sociales. Según Lewis, la cultura de la pobreza se desarrolla en la etapa inicial de la introducción de la libre empresa o del capitalismo en general, y es endémica en los regímenes coloniales.

Según Lewis, el concepto de “cultura de la pobreza” posee un alto nivel de generalización, y debería hacer posible la unificación y explicación de fenómenos que hasta ahora se habían visto como propios y distintivos de grupos raciales. El concepto de una subcultura de la pobreza trasciende las fronteras específicas de una sociedad determinada, y nos permite advertir que muchos problemas que juzgamos distintivos de grupos raciales particulares también existen en países donde no hay minorías étnicas claramente definidas. Esto sugiere que la eliminación de la pobreza física *per se* tal vez no sea suficiente para eliminar la cultura de la pobreza, que es un estilo de vida.

La idea de una cultura de la pobreza, por otro lado, no ha estado exenta de críticas. Charles Valentine (1970) ha sido uno de los mayores críticos de Lewis, y su

crítica resume de una manera u otra lo que fue la crítica generalizada de la antropología a la teoría de Lewis. Valentine (1970: 25) plantea que el enfoque de la antropología estadounidense suele estudiar los sistemas culturales como modos totales de vida. La mayoría de los estudios antropológicos no representan amplios esquemas teóricos de alto nivel de abstracción. Valentine reconoce que existen muchos valores compartidos por los estratos dominantes o por la cultura en su totalidad, pero argumenta que también se aceptan ciertos valores alternativos especiales cuando las condiciones de pobreza se agudizan, o cuando los ideales culturales chocan con las condiciones materiales. Por otro lado, Valentine argumenta lo siguiente:

Hay otra cuestión inseparable de los problemas vinculados con la existencia y peculiaridad de una subcultura: cabe preguntarse si muchos de los rasgos que Lewis y otros autores juzgan distintivos de una clase son verdaderamente pautas culturales. Al definir su modo de cultura de pobreza Lewis nos dice que designa un modo de vida transmitido de una a otra generación, el cual proporciona un plan de vida a los seres humanos y advierte correctamente que esto se ajusta a lo que se entiende por cultura en el sentido antropológico tradicional. Pese a ello, en su catálogo de rasgos hay algunos que se adecuan muy mal a esta definición, si es que lo hacen en alguna medida. Muchos de ellos parecen condiciones impuestas desde fuera, o asuntos de conveniencia inevitables como producto de la situación, y no creaciones culturales internas de la sub-sociedad que se examina.

(Valentine 1970: 123)

Valentine (1970: 152) concluye que la perspectiva del estudio de Lewis es equivocada, y argumenta que los pobres no tienen en realidad una subcultura separada del conglomerado social. Sencillamente son incapaces de vivir de acuerdo con las normas dominantes debido a sus desventajas socioeconómicas y políticas.

Aun así, la teoría de la cultura de la pobreza re-aparece nuevamente en el escenario académico durante la década de los ochentas, revestido ahora bajo el nombre de “teoría de la subclase”, esta vez ligada al debate sobre la actividad criminal. Murray (1984), el primer y máximo exponente de la teoría de la subclase, intentaba explicar el incremento en la actividad criminal en los Estados Unidos. Esta tendencia, según Murray, estaba ligada al surgimiento de un nuevo sector poblacional “carente de valores de sociabilidad”, una subcultura o “*underclass*”. El término era utilizado por Murray para definir a un grupo de sujetos que permanecían económicamente inactivos por largos periodos de tiempo, es decir, como ocupando un lugar fuera de la estructura de clases sociales, pero que también había desarrollado un nuevo sistema de valores caracterizados por el desprecio hacia el trabajo, el libertinaje sexual, la dependencia del estado y la legitimidad de actos criminales. (Galanes 2002: 234) Así, como apunta Galanes (2002), tanto la teoría de la subclase como la teoría de la cultura de la pobreza pretenden documentar el surgimiento de una “cultura aparte”, un “nuevo sistema de valores”, y en el que se enfatiza nuevamente la dependencia del estado. Cuando se clasifica como una “cultura”, lo que se intenta documentar es:

...el surgimiento de una generación distanciada del mundo del trabajo y que dependía grandemente de los beneficios que le otorgaba el estado de bienestar para su sustento... Se trata de una generación que transmitirá a sus hijos el mismo sistema de valores antisociales, de cierta apatía, perpetuando así el legado a generaciones futuras. La cultura de la subclase, aunque naciera originalmente en respuesta a condiciones de privaciones económicas prolongadas, debe de haberse convertido ella misma en impedimento para que sus miembros dejen de pertenecer a la subclase, de tal suerte que cuando las demás condiciones de privación económica desaparezcan, la cultura continuará existiendo. (Galanes 2002: 234)

2.10 Liderazgo y auto-gestión: elementos de la lucha contra la pobreza

En las últimas décadas ha surgido una nueva corriente de pensamiento en torno a la pobreza que Rivera ha denominado como “pensamiento crítico revolucionario”. (Rivera 2000: xi) Esta nueva corriente está interesada en la integración e implantación de nuevas estrategias de desarrollo basadas en la participación ciudadana, y a través del liderazgo comunitario. Sin duda, la realidad contemporánea es una donde los conceptos relacionados con el “activo humano”, el “liderazgo comunitario”, la “participación ciudadana” y la “autogestión”, entre otros, han impactando de manera significativa el análisis y la investigación en los foros que debate sobre la pobreza a nivel internacional, y

han pasado a ser herramienta conceptual recurrente en el escenario académico de América Latina, con múltiples intentos de aplicaciones prácticas. En este sentido, el impacto de la implantación de la política neoliberal, que coloca al mercado como centro de todo, en las últimas dos décadas ha provocado que investigadores generen un flujo de pensamiento, que a su vez conducen a intentos por desarrollar los “activos” que provienen de los sectores excluidos. Este nuevo movimiento está estrechamente ligado a la idea de una “cultura de la pobreza”, al menos en la medida en que el énfasis en la capacitación de líderes comunitarios sea entendido como un intento por “despertar” a ese sujeto subsumido en la cultura de la pobreza.

Para 1999, una serie de poderosas corporaciones transnacionales presentaron ante la ONU la idea de hacer asociaciones de índole comunitaria que participen en la decisión de asuntos importantes relacionados con la inversión en las naciones pobres. (Corporate Europe Observatory 1999) Muchas de estas empresas se aliaron con entidades benéficas como UNICEF, PNUD y la UNESCO para reconocer y premiar el liderazgo de niños y de personas de escasos recursos económicos. De acuerdo con Rivera (2000: 7), estas acciones sirvieron para promover un nuevo proceso de desarrollo tomando como base el liderazgo comunal. Iniciativas como estas sirvieron de antesala para el desarrollo de estrategias de participación ciudadana y del liderazgo comunitario, para minimizar la condición de dependencia del estado, y para comenzar gestiones de apoderamiento comunitario y de autogestión en los grupos sociales estudiados.

Implícito está el reconocimiento de que, además del estado benefactor, es importante reconocer que las estrategias para combatir la desigualdad, y por ende

fortalecer la democracia, deben de venir de otros sectores sociales; sectores que contribuyan a organizar la vida económica, política y social repensando en su totalidad el proceso de desarrollo comunal, de manera que puedan conjugarse los intereses individuales con los intereses colectivos.

Desde esta perspectiva, el liderazgo comunitario cobra valor como inductor para la integración de los miembros de la comunidad en los procesos de análisis y toma de decisiones dirigidos a generar acciones colectivas de autogestión. Estas estrategias contribuirán, a su vez, a desarrollar una sociedad más democrática, en la medida que sus integrantes logren satisfacer sus necesidades fundamentales en una forma digna y responsable. De esta forma, la sociedad misma estará contribuyendo a minimizar la dependencia del “estado benefactor”, y en cierta medida a colaborar con la responsabilidad del estado por el bienestar social.

Sin duda, uno de los esfuerzos más notables, ambiciosos y abarcadores que se han dado en América Latina, y quizás en el mundo, para la implantación de un proyecto de capacitación de líderes y de autogestión como mecanismo para combatir la pobreza, lo es el Proyecto de Comunidades Especiales de Puerto Rico.

2.11 El Proyecto de Comunidades Especiales

El periodo en el que se realizó el trabajo de campo en la Comunidad Los Chorros coincidió con la creación del Proyecto de Comunidades Especiales del ELA (Estado Libre Asociado). Para el año 2001, con la administración de la entonces gobernadora de Puerto

Rico, Sila María Calderón, se adopta en la Isla un modelo de acción social y económica con carácter legal, y dirigido a combatir la pobreza en Puerto Rico. El mismo se centra en comunidades pobres, y busca alternativas reales para mejorar la infraestructura y el ambiente físico de las comunidades pobres de la Isla. El modelo de acción social se denomina “Proyecto de Comunidades Especiales”, y adquiere carácter legal a través de la aprobación de la Ley. Núm.1 de 2001. Entre los retos que plantea el Proyecto se encuentran potenciar las capacidades de un nuevo liderazgo comunitario, a través de un proceso formativo, que contribuya a desarrollar una nueva cultura de participación ciudadana y de apoderamiento colectivo para impulsar el desarrollo social-económico de las comunidades marginadas.

Según Colón (2003: 33), la Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico define su organización y actividades a la luz de este mandato legislativo. De esta forma la Oficina queda integrada por un Consejo Asesor de 23 miembros. El Consejo incluye a la Gobernadora o el Gobernador de turno, e incluye al Coordinador(a) General, tres miembros de las Comunidades Especiales (interés público), y tres representantes de los partidos políticos y de las agencias gubernamentales del Estado Libre Asociado de Puerto Rico. También se integra al Consejo Asesor la Oficina del Coordinador General y las distintas unidades programáticas de la Oficina de Comunidades Especiales.

Esta medida, de corte avanzado en lo que a instrumentación de políticas sociales se refiere, estipula, entre otras disposiciones, las siguientes:

1. El Estado Libre Asociado de Puerto Rico y sus municipios deberán modificar su enfoque de intervención tradicional paternalista, sustituyéndolo por un modelo de acción integral que incorpore la capacidad y la voluntad de trabajo de las comunidades en la solución de sus problemas.

2. Será responsabilidad del Estado promover la creación de condiciones que permitan resolver el grave problema de la marginalidad de muchas comunidades, estimulando el involucramiento activo de sus residentes para el mejoramiento de la calidad de vida.

3. Se fomentarán como política pública, los principios de la autogestión y el apoderamiento comunitario, así como la formación de alianzas entre diversos sectores para el logro de los objetivos de la Ley.

4. Se establece la Oficina del Coordinador General para el Financiamiento Socio-Económico y la Autogestión, adscrita a la Oficina de la Gobernación, para asegurar el cumplimiento de la Ley y coordinar los servicios de las agencias públicas y municipios, facilitando y canalizando los recursos de acuerdo con las prioridades establecidas por las comunidades.

5. Se crea el Fondo para el Desarrollo Socio-Económico de las Comunidades Especiales para la ejecución de programas y proyectos (Ley Núm. 1, 2001).

En el Proyecto se establecen también una serie de funciones y deberes para su instrumentación en las comunidades participantes. Mediante estos enunciados se espera alcanzar la coordinación efectiva de los esfuerzos gubernamentales para iniciar el desarrollo social y económico de las comunidades identificadas como “Especiales”. Las funciones y deberes contenidos en el enunciado se describen a continuación:

1. La rehabilitación física y ambiental de las comunidades.
2. El fortalecimiento socioeconómico de las familias.
3. El fomento de las iniciativas ciudadanas compatibles con la política pública que la Ley establece.
4. La coordinación y participación de los gobiernos municipales y otros sectores en la identificación de las comunidades y sus necesidades.
5. Desarrollar un sistema para la identificación de aquellas comunidades que serán designadas como Comunidades Especiales.
6. Implantar un modelo de acción comunitaria que estimule el fortalecimiento de la capacidad organizativa y el desarrollo económico de las comunidades especiales para que asuman la dirección de su propio

proceso de desarrollo hacia el principio de autogestión y apoderamiento comunitario.

7. Promover la participación del sector privado y de las fundaciones e instituciones de la sociedad civil a través de la creación de alianzas para mejorar la calidad de vida.

8. Coordinar esfuerzos gubernamentales incluyendo los municipales, relacionados con el desarrollo social y económico de las Comunidades Especiales.

9. Establecer un plan estratégico de seis años para atender los reclamos y las necesidades de las Comunidades Especiales.

10. Crear un fondo para financiar proyectos de iniciativa comunitaria, y proyectos de infraestructura tales como; acueductos y alcantarillado, viviendas, parques, centros comunales, áreas de juegos para niños, bibliotecas, etc.

11. Manejar con prudencia el fondo de desarrollo socio-económico de las Comunidades Especiales. (2003:14)

Como parte del proceso de implantación de la Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico, se identifican la cantidad de 686 Comunidades Especiales a través de toda la Isla. En el año 2006, se incluyen 26 comunidades adicionales para una cantidad total de

712 Comunidades Especiales. Según la Ley Núm. 1, una Comunidad Especial es un sector delimitado geográficamente donde prevalecen familias de escasos recursos y con acceso desigual a los beneficios del desarrollo económico y social que disfrutaban otros grupos poblacionales del país. La identificación de Comunidades Especiales toma en consideración las siguientes características o indicadores:

1. Alta tasa de deserción escolar de niños entre 6 y 18 años de edad.
2. Alta tasa de analfabetismo.
3. Alta proporción de personas viviendo bajo el nivel de pobreza establecido por el Gobierno Federal.
4. Núcleos familiares donde predomina un sólo jefe de familia o sustento familiar.
5. Alta tasa de desempleo.
6. Largo historial de problemas ambientales.
7. Ausencia o deficiencia en la provisión de servicios públicos básicos: escuelas, correo, transporte, recogido de basura.
8. Pocas destrezas laborales de los residentes.
9. Ausencia total o parcial de infraestructura y de servicios básicos, tales como sistema de energía eléctrica, acueducto y

alcantarillado, calles y aceras pavimentadas y existencia de áreas de recreación.

10. Alta proporción de viviendas en condiciones inadecuadas.
11. Ausencia de título de propiedad.
12. Alta concentración de problemas psicosociales tales como: adicciones, problemas de seguridad y violencia doméstica.

2.12 Ley 217 de 2002: Fideicomiso Perpetuo para Las Comunidades Especiales

Por otro lado, y con el propósito de convertir en realidad al Proyecto de Comunidades Especiales, el Gobierno de Puerto Rico crea un Fideicomiso Perpetuo para las Comunidades Especiales de Puerto Rico (Ley Núm. 217, 2002). Mediante este fideicomiso, se asigna un fondo de 1,000 millones de dólares, lo cual constituye un acto sin precedentes en la historia de Puerto Rico. Estos fondos están dirigidos al logro de las siguientes metas:

1. Transformar el entorno físico y social de las comunidades.
2. Mejorar su ambiente urbano y físico.
3. Desarrollar vecindarios funcionales e institucionales.
4. Eliminar los estorbos públicos y los espacios vacíos.

5. Construir y rehabilitar viviendas.
6. Mejorar la red de calles y conectar agua potable.
7. Construir y ampliar alcantarillados sanitario y pluvial.
8. Aumentar y mejorar los servicios electrónicos y telefónicos.
9. Proveer áreas de recreación y esparcimiento.
10. Reforestar los vecindarios con parques, jardines y áreas verdes.

2.13 La Ley 232 relacionada con las expropiaciones de tierras

En el año 2004 un grupo de líderes comunitarios, junto a la entonces gobernadora Calderón, impulsan la realización de una serie de enmiendas para fortalecer la Ley núm. 1 de 2001. Estas enmiendas, a su vez, se convierten en Ley, estableciendo una serie de órdenes que complementaron la ley de creación de las Comunidades Especiales, y que están directamente relacionadas con las expropiaciones de tierras en comunidades especiales. (Ley Núm. 232 del 2004). La Ley 232 lee como sigue:

La Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico tendrá la responsabilidad de implantar la política enunciada en esta Ley. Para lograr su consecución, la Oficina

coordinará los esfuerzos gubernamentales en áreas del desarrollo social de las Comunidades Especiales con el fin de alcanzar los siguientes objetivos:

- Coordinación y participación de los Gobiernos Municipales como un componente fundamental en la identificación de las Comunidades Especiales y sus necesidades para la elaboración de planes estratégicos de desarrollo comunitario.
- Colaboración para la implantación de estos planes, asegurándose que cumplan con la política pública establecida en el Artículo 2 de esta Ley a los efectos de que, en aquellos casos en que dichos planes municipales contemplen la expropiación de terrenos y viviendas dentro de las comunidades reconocidas como Especiales. Se requiera una Resolución Conjunta de la Asamblea Legislativa autorizando dicha acción.
- Que haya sido objeto de estudio y consideración mediante vistas públicas en ambos cuerpos legislativos a las cuales hayan sido invitados los municipios y los líderes comunitarios concernidos.
- Tal resolución conjunta deberá certificar que la Oficina para el Financiamiento Socioeconómico y la Autogestión, ha realizado una consulta comunitaria en la cual el 75 por ciento de los que ejercen su derecho al voto endose las expropiaciones, y que además dicha consulta se lleve a cabo de acuerdo con el proceso establecido por dicha Oficina.

Gran parte de los datos y eventos recopilados en esta investigación conciernen a una lucha de vecinos en contra de expropiaciones de tierra que acontece conjuntamente con la creación del Proyecto de Comunidades Especiales, y de ahí su centralidad para nuestro estudio.

2.14 Base teórica del Proyecto de Comunidades Especiales

El fundamento teórico que subyace en la base del Proyecto de Comunidades Especiales se basa en los acuerdos tomados en la Cumbre Mundial de Desarrollo de 1995. En este foro se concluye que, frente a la creciente pobreza y la desigualdad social mundial, es preciso generar estrategias nuevas y no-tradicionales para reducir la pobreza. También se acuerda utilizar una estrategia en común, basada en la participación ciudadana y el apoderamiento comunitario, para garantizar la revitalización de las economías y una mejor distribución de los frutos del desarrollo económico. (Declaración y Plan de Acción de la Cumbre Mundial de Desarrollo Social, Copenhague, Dinamarca, 1995)

De acuerdo con Linda Colón, coordinadora del Proyecto de Comunidades Especiales durante el periodo 2000-2004, la estructura y filosofía del trabajo comunitario que realiza el Proyecto de Comunidades Especiales se estructura en tres elementos metodológicos fundamentales, a saber: la autogestión, la participación ciudadana y el desarrollo socio-económico comunitario. La autogestión, según Colón, provee un enfoque integral de la vida en sociedad que permite profundizar en los procesos de democracia a nivel local, comunal y nacional. Para esto, según la autora, el desarrollo de

una economía auto-gestionada requiere no sólo la formación de empresas, sino también el desarrollo de una red de instituciones nuevas que interactúen activamente en los aspectos económicos, sociales y jurídicos del país.

Según Colón, durante las últimas dos décadas la brecha que refleja la desigualdad social a través del globo terráqueo ha ido en aumento. Puerto Rico no ha estado ajeno a esta realidad. Actualmente la Isla refleja el impacto social de las profundas brechas de la desigualdad en términos de calidad de vida y acceso a los bienes económicos y culturales. Ejemplo de esto son los numerosos problemas de violencia y de convivencia pacífica en la Isla.

Este impacto de la globalización en el mercado local constituye sin dudas un reto en cuanto al rol que debe asumir la política pública y social del Gobierno. En este sentido, el desarrollo que promulga el Proyecto de Comunidades Especiales se enfoca en potenciar las capacidades humanas. De acuerdo con Colón, esta visión del desarrollo humano como opción hace énfasis en proponer un Estado sólido y capaz de responder a las demandas ciudadanas, mediante el desarrollo de una sociedad civil fuerte y capacitada. Dentro de esta perspectiva, la participación ciudadana se convierte en el eje principal del Proyecto de Comunidades Especiales. En principio, fortalecer la participación de los miembros de las Comunidades Especiales debe contribuir a ampliar las gestiones de desarrollo socio-económico dentro del seno de la misma comunidad. Para la Oficina de Comunidades Especiales, la autogestión se conceptualiza como la democracia a nivel personal, comunal y nacional. El desarrollo de esta visión requiere entonces que las Comunidades Especiales logren de manera efectiva las siguientes acciones:

1. Participación de los ciudadanos en las esferas personales, familiares y comunitarias para la toma de decisiones en el proceso de desarrollo.
2. Gestiones para disminuir la dependencia de ayudas gubernamentales para sobrevivir.
3. Desarrollo de un esfuerzo comunitario para responder y buscar soluciones a las necesidades e intereses de la población.
4. Fomentar y Desarrollar la auto-responsabilidad, la colaboración, la contribución y el trabajo voluntario para la búsqueda de soluciones.
5. Ampliar la participación en las estructura de poder, acceso al derecho y a las formas de prevención de males sociales.

Desde esta perspectiva, el proceso de desarrollo de las Comunidades Especiales de Puerto Rico involucra la responsabilidad de promover la autogestión, mediante la capacitación, promoción, facilitación y colaboración de sus recursos humanos, y mediante la eliminación de barreras, el establecimiento de incentivos y la creación de las condiciones y los mecanismos necesarios para que los propios miembros de la comunidad

puedan asumir exitosamente su desarrollo personal y colectivo. Para esto, es necesario que las Comunidades logren:

1. Establecer o fortalecer la organización democrática y participativa de los integrantes de las comunidades y ayudar a desarrollar empresas comunitarias productoras de bienes o servicios, abarcando así todas las dimensiones de la vida económica y social.
2. Promover un sistema basado en la toma de dediciones democráticas en todas las áreas de la actividad comunitaria, fundamentado en los derechos personales de los seres humanos.
3. Respaldar la asociación de personas y ciudadanos que permitan participar a cada uno de forma responsable en la gestión de los intereses de los colectivos.
4. Promover la unidad de los miembros de una comunidad.
5. Fortalecer el liderazgo para que sea competente y democrático en la comunidad, a base de su capacitación permanente integral. (Proyecto de Comunidades Especiales, 2001; Colón 2003: 36)

2.15 Estudio de evaluación del Proyecto de Comunidades Especiales

En 2005, Kliksberg realiza un estudio para evaluar los primeros cinco años de implantación del Proyecto. El objetivo era describir la efectividad alcanzada por el Proyecto desde su implantación en el año 2001, y hasta el año 2004. El estudio fue solicitado por la entonces Gobernadora de Puerto Rico, Sila María Calderón. El estudio llevado a cabo por Kliksberg fue de tipo descriptivo, con un enfoque político-social. Los grupos de entrevistados en la muestra incluían funcionarios de diversas agencias del Estado Libre Asociado de Puerto Rico; residentes de las regiones Norte, Sur, Este y Oeste de la Isla, alcaldes de municipios impactados por el Proyecto y empresarios puertorriqueños comprometidos con causas sociales.

En el estudio, presentado al Gobierno del Estado Libre Asociado de Puerto Rico y a la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de las Naciones Unidas (UNESCO, 2005: 1), Kliksberg señala que en Puerto Rico existe un bajo nivel de conciencia de la población en general sobre los asuntos relacionados con el problema de la pobreza y la desigualdad social. Indican además que a través del Proyecto parece comenzar un despertar del conocimiento y una mayor conciencia sobre la condición de la pobreza, tanto en la población general como en las autoridades gubernamentales. Entre estas se encuentran funcionarios de municipios y entidades que impactan la ciudadanía como, por ejemplo, la Policía de Puerto Rico, el Departamento de la Vivienda y el Departamento de Salud, entre otras.

En este estudio se destacan una serie de conclusiones que contribuyen con información relevante, y que reviste vital importancia para el proceso de toma de decisiones en torno del Proyecto. Entre estos:

1. El proceso de formación de líderes comunitarios muestra resultados impresionantes aunque su trascendencia plena sólo se constatará en el mediano y largo plazo, por lo que se tiene que profundizar en el proceso. Los cursos y talleres ofrecidos por el Proyecto fueron evaluados por la UNESCO y mostraron rigor científico, temas relevantes, lenguaje apropiado y técnicas docentes innovadoras.

2. El Proyecto puso en relieve a través del debate público, la importancia de lograr un Puerto Rico integrado. Incluyendo a todos los residentes para que tengan oportunidades reales de trabajar, desarrollarse y potenciar sus capacidades.

3. Para el año 2005, el Fidecomiso había obligado un total de 961 millones de dólares del total de 1,000 millones de dólares que fueron asignados para desarrollar obras de vivienda e infraestructura comunitaria en las comunidades pobres impactadas.

4. El Proyecto convocó a todas las agencias del Estado Libre Asociado de Puerto Rico a participar de este esfuerzo masivo dirigido a superar la

pobreza. Se constató cuán difícil es mover la burocracia estatal tradicional para que emprendan acciones de conjunto. Sin embargo, logró abrir un espacio importante en esta dirección, y se llevaron a las Comunidades miles de actividades culturales, recreativas, deportivas, de salud y de empleo.

5. Para el año 2004 había sobre 400 Juntas Comunitarias organizadas y funcionando. Anteriormente, no tenían asociaciones de vecinos estas comunidades.

6. En los primeros cuatro años del Proyecto, se ofreció un ciclo de formación y capacitación de líderes comunitarios de 30 horas contacto. En las mismas se discutieron temas tales como: fortaleza en el trabajo comunitario, autogestión, participación ciudadana, liderazgo, manejo de diversidad, manejo creativo de conflictos y planificación participativa.

7. Los residentes de las comunidades han comenzado a participar en asambleas comunitarias reuniones municipales y procesos de cabildeo con la Leg Islatura en defensa de sus derechos y aspiraciones.

8. La gran mayoría de los residentes ve a los líderes comunitarios como confiables y representativos de sus inquietudes y los consideran modelos de referencia y a seguir.

9. Afirmación de autoestima y sentido de apoderamiento por parte de líderes y residentes. Esto incluye:

a. Reafirmación de la identidad colectiva de los residentes al sentirse parte de un proceso colectivo que mayoritariamente caracterizan como positivo.

b. Integración comunitaria a través de proyectos culturales.

c. Fortalecimiento de los jóvenes que participaron en diverso programas de red de jóvenes facilitadores para crear cambios profundos de actitud y visión ante la vida en sus comunidades.

d. Se crearon centros de apoyo para las comunidades en diverso puntos de la Isla.

e. El proyecto generó balances positivos pero la situación económica de las comunidades especiales sigue siendo muy deficitaria en múltiples aspectos. La gran inmersión realizada ha significado mejoras importantes, pero no lo suficiente para tender todas las necesidades.

Kliksberg concluye que, como resultado de la implantación del Proyecto de Comunidades Especiales (Kliksberg, 2005: 19), se ha logrado un progreso significativo en el desarrollo de la infraestructura comunitaria en la Isla. Este impacto, de acuerdo con

los investigadores, parece haber sido complementado con una ampliación en los aspectos educativos sobre la cultura comunitaria dirigida al desarrollo del liderazgo como posible inductor de acciones que fomentan la autogestión.

En su investigación, Kliksberg (2005: 16) también analizan aspectos relacionados con el capital social en las comunidades pobres. Según los hallazgos, se observa un aumento en las relaciones de confianza entre los residentes de estas comunidades marginadas. Aparentemente, también se manifiesta un aumento en la capacidad de organización comunitaria y en el desarrollo del liderazgo durante los primeros cuatro años del Proyecto.

Finalmente, Kliksberg concluye que aparentemente existe mayor auto-estima en los residentes de las comunidades marginadas. Esto se suma a una mayor reafirmación de la identidad colectiva, y al mejoramiento de programas dirigidos a los jóvenes de las Comunidades Especiales. Por otro lado, aparentemente, el Proyecto ha logrado la formación de colectivos con mayor participación ciudadana.

En entrevista grabada a Sila María Calderón en 2008, está también fue explícita en mencionar los logros del proyecto en su totalidad, pero particularmente en términos de desarrollo de líderes comunitarios. Sobre el desarrollo de líderes comunitarios, esta aludió a las alianzas surgidas entre líderes a raíz del proyecto:

Ha tenido mucho impacto en la gente, se han creado dos grupos principales la Alianza de Líderes Comunitario que es de todo Puerto Rico y la Coalición de Líderes Comunitario que es de San Juan. (Sila María Calderón: 2008)

En torno al asunto de la pobreza en general, Calderón aseguró que el proyecto “ha impactado en la gente, e incluso va a bajar el por ciento de personas viviendo bajo el nivel de la pobreza... en Puerto Rico en el próximo censo poblacional”. (Sila María Calderón) Estas expresiones fueron reiteradas nuevamente en principios de 2010, y a raíz de la lucha por la supervivencia de la Oficina de Comunidades Especiales. La gran apuesta de la administración Calderón era, sin duda, que el Censo de 2010 evidencie una reducción en la tasa de pobreza en Puerto Rico, y que el último censo la establecía en 48 por ciento.

2.16 Los nuevos movimientos sociales

Desde una perspectiva amplia, este esfuerzo por la capacitación de líderes y el empoderamiento, y las luchas sociales que estos sujetos lideran, también pueden ser concebidas como movimientos sociales, según la definición sociológica del término.

A través de la historia, los movimientos sociales han sido considerados como dinamos generadores de acciones que contribuyen a transformar las condiciones políticas, económicas y sociales que tienden a mantener el *status quo* de las civilizaciones. Desde esta perspectiva, los movimientos comunitarios de vecinos pueden

ser entendidos como movimientos sociales, es decir, en la medida que representan una herramienta de acción para generar una transformación sociopolítica y económica centrada en la misma comunidad. Con esta gestión se pretende proveer a los sectores poblacionales marginados nuevas opciones para atender las necesidades y lograr la igualdad social de la que históricamente han carecido.

Además, los movimientos de vecinos también guardan semejanza con los así llamados “nuevos movimientos sociales” (ver Johnston, Laraña y Gustfield 1994), dado el énfasis de estos nuevos movimientos en la construcción de una identidad colectiva. Según este enfoque, los nuevos modelos de movimientos sociales (movimientos ecologistas, movimientos feministas, movimiento gay, movimiento de los hippies, etc.) que surgen en los años sesentas [del siglo XX] están profundamente relacionados con formas de identidad colectiva e individual. De acuerdo con la teoría, la identidad colectiva explica la capacidad de los movimientos contemporáneos para aglutinar orientaciones, actores y procesos sociales. Como ya se ha destacado anteriormente, la novedad de los movimientos y conflictos de los años sesenta consistió en que sus reivindicaciones no estaban basadas en intereses económicos o de clase, sino en otros elementos menos objetivos como la identidad, el estatus, la preocupación por los problemas de otros seres humanos y la espiritualidad.

2.17 Comentarios finales

En este trabajo se pretende estudiar etnográficamente la lucha de una comunidad pobre y marginada de la zona urbana del Municipio de Guaynabo, Puerto Rico, llamada Los Chorros. Se pretende documentar tanto los intentos de creación de un liderazgo en la comunidad, así como las luchas de la comunidad para combatir la pobreza y las amenazas de expropiación de tierras. El contexto general en el que se da esa pobreza está caracterizado, como la literatura arriba discutida indica, por lo siguiente: un contexto colonial; centrada en parchos urbanos producto de las olas migratorias de los 1950s; en un sistema no equitativo de redistribución de las riquezas, creando diferencias socio-económicas marcadas entre la población; donde la carencia de la tierra resulta en múltiples intentos de desplazamiento y expropiaciones de tierras de comunidades pobres (arrabales); y donde la población muestra un sentido de dependencia marcado sobre asistencias sociales costeadas por el gobierno metropolitano, al punto de que algunos observadores llegaron a calificar esa población como participante de una “cultura de la pobreza”. El trabajo etnográfico, además, se condujo simultáneamente con el surgimiento del Proyecto de Comunidades Especiales. Por tanto, el estudio del desarrollo de un liderazgo comunitario en Los Chorros no puede ser desligado de los esfuerzos del Proyecto de Comunidades Especiales por desarrollar y capacitar líderes en esa misma comunidad.

CAPÍTULO 3

METODOLOGÍA

3.1 Objetivos del estudio

Este trabajo tiene como objetivo primario el proveer una descripción etnográfica de la Comunidad de Los Chorros, en Guaynabo, Puerto Rico, utilizando como “presente etnográfico” el periodo comprendido entre enero de 2007 y marzo de 2008. Dos eventos importantes marcaron los acontecimientos en el periodo de estudio de la comunidad: primero, la amenaza de expropiación de sus tierras por parte del gobierno municipal; y, segundo, el surgimiento de un liderato comunitario creado con el propósito de resistir las amenazas de expropiación. Más aún, el surgimiento de un liderato comunitario estuvo, casi desde sus comienzos, asociado a un proyecto impulsado por el gobierno estatal, conocido como Proyecto de Comunidades Especiales, dirigido a desarrollar proyectos de autogestión y de capacitación de líderes comunitarios en comunidades pobres de Puerto Rico. De hecho, el proyecto se puede entender como un intento de parte del gobierno estatal de hacer justicia a un grupo de comunidades de gente pobre en Puerto Rico ante la iniciativa de varios gobiernos municipales de expropiar terrenos donde están ubicadas esas comunidades pobres. Por ello, el proyecto de Comunidades Especiales tuvo como primer objetivo la aprobación de un proyecto de ley, conocido como la Ley 232, dirigido a reglamentar los procesos de expropiación en aquellas comunidades reconocidas como comunidades “especiales”, y que establece dos condiciones para que la expropiación sea legalmente viable: (1) que los municipios realicen una consulta comunitaria para

determinar el por ciento de los residentes que están a favor de la expropiación, y (2) que la expropiación sea viable sólo en los casos en que el por ciento de residentes que están a favor de la expropiación sea mayor del 75 por ciento. Pero el Proyecto de Comunidades Especiales también adoptaba otros objetivos que deberían tener impacto más a largo plazo: primero, la creación de un fondo especial para atender las necesidades de las comunidades, y un plan abarcador para crear y capacitar un liderato comunitario y, consecuentemente, para “empoderar” a las comunidades.

Por todo esto, la pregunta de investigación de este estudio estuvo marcada, desde sus comienzos, por un interés por el tema de capacitación de líderes y de autogestión de las comunidades, y del empoderamiento de la comunidad frente a las injusticias que perciben que están siendo cometidas contra ellos. Gran parte del trabajo de campo realizado para este estudio estuvo particularmente orientado a recopilar información sobre el tema del liderato del movimiento, lo que requirió una interacción activa y recurrente con los líderes de la comunidad miembros del “Comité de Defensa de Los Chorros”. Pero el trabajo incluyó también trabajo de campo utilizando las técnicas de observación partícipe (*participant observation*) y entrevistas etnográficas semi-estructuradas.

En las siguientes secciones de este capítulo se proveerá una descripción y justificación de la metodología y las técnicas de recopilación de datos utilizadas en este estudio.

3.2 Pregunta de investigación

En términos generales, la pregunta de investigación se formula de la siguiente manera:

¿Cuál es historia del movimiento de lucha de la Comunidad Los Chorros ante las amenazas de expropiación, incluyendo el desarrollo de un liderato comunitario y la participación de la comunidad en general?

A la pregunta de investigación principal, según arriba expuesta, le siguen varias preguntas relacionadas:

- ¿Cuáles fueron los logros de la comunidad en su lucha contra el proceso de expropiaciones?
- ¿Qué actividades específicas utilizó la comunidad para resistir la expropiación?
- Estos logros, ¿estuvieron ligados a un liderazgo fuerte de parte de ciertos miembros de la comunidad?
- ¿Qué impacto tuvo el Proyecto de Comunidades Especiales sobre el surgimiento de un liderazgo comunitario en la Comunidad de Los Chorros?

- ¿Qué apoyo recibieron esos líderes de parte de la comunidad en general?

3.3 Las técnicas de recopilación de datos

Los datos para este estudio fueron recopilados utilizando técnicas de tipo antropológicas/etnográficas, y de tipo cualitativo. Se utilizaron en particular dos técnicas de recopilación de datos: la observación partícipe (*participant observation*), y la entrevista etnográfica, o entrevista no-estructurada. Una justificación de esta elección metodológica se provee a continuación.

3.4 Justificación de la técnica de observación partícipe

La observación partícipe es la técnica principal utilizada por antropólogos para recopilar datos etnográficos. Se pueden identificar tres características primordiales de la observación partícipe: su base naturalista (que los datos se recopilan en el campo de trabajo mismo), su requisito de que el etnógrafo establezca una relación de empatía y larga duración con sus informantes, y su interés no tanto por información factual, sino más bien por de sentimientos, opiniones y emociones y valores.

Según Rosana Guber, su característica más importante de la observación partícipe es que está basada en presupuestos naturalistas, en el sentido de que se recolectan datos en el mismo campo de trabajo, en vez de reproducir las situaciones en un laboratorio.

Guber dice sobre este tema: “*es una técnica para+ obtener información que supone la presencia (la percepción y experiencia directas [del etnógrafo]) ante los hechos de la vida cotidiana de la población”, lo que “garantiza la confiabilidad de los datos recogidos... La experiencia y la testificación son entonces ‘la’ fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí...” (Guber 2001: 22)

Por otro lado, se puede entender mejor en qué consiste la observación partícipe cuando la descomponemos en sus dos actividades principales, independientes pero interrelacionadas: es decir, observar y participar. Guber dice sobre este tema lo siguiente:

La observación participante consiste en dos actividades principales: “observación” y “participación”. Esto consiste en la observación “sistemática y controlada de todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos de ‘participar’ en el sentido de ‘desempeñarse como lo hacen los nativos’; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más. La ‘participación’ pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a ‘estar adentro’ de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha”. (Guber 2001: 22-24)

Más aún, la observación participe no sólo requiere que el investigador “esté allí”, como dice Guber, sino también que cree unos lazos de empatía con los sujetos que estudia, y en particular con sujetos que poseen información relevante sobre el tema particular bajo estudio. La observación participe parte del presupuesto, como ha dicho Philippe Bourgois, de que la única manera de garantizar que los sujetos digan la verdad, o de recopilar datos confiables, es estableciendo relaciones de larga duración con los informantes. Y es este hecho, como indica Bourgois, lo que diferencia la investigación etnográfica a la investigación “positivista”:

Sólo estableciendo relaciones de larga duración basadas en la confianza puede uno comenzar a hacer preguntas personales y provocativas, y esperar respuestas sinceras y serias. Los etnógrafos usualmente viven en las comunidades que estudian, y establecen relaciones de larga duración, orgánicas, con las personas sobre las que escriben. En otras palabras, con el objetivo de recolectar “datos confiables”, los etnógrafos violan los cánones de la investigación positivista: nosotros nos involucramos de manera íntima con las personas que estudiamos. (Bourgois 1995: 13)¹

¹ Traducido del inglés. Texto original lee: “Only by establishing long-term relationships based on trust can one begin to ask provocative personal questions, and expect thoughtful, serious answers. Ethnographers usually live in the communities they study, and they establish long-term, organic relationships with the people they write about. In other words, in order to collect “accurate data,” ethnographers violate the canons of positivist research; we become intimately involved with the people we study.” (Bourgois 1995: 13)

Finalmente, la tercera característica principal de la observación participante es su objetivo de recopilar datos sobre valores y conductas ideales. Como apunta Guber (en este caso refiriéndose a la entrevista etnográfica, pero que igualmente aplica al método de observación participante en general), el interés del etnógrafo que utiliza observación participante “suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o estándares de acción, y a los valores o conductas ideales”. (2001: 30)

Las características más importantes de la técnica de observación participante son, por tanto, principalmente tres: primero, su base naturalista (el requerimiento de que el etnógrafo “este allí”, como dice Guber); segundo, la relación de empatía que debe establecer el antropólogo con sus informantes, y que garantiza en última instancia que la información que se obtenga de estos informantes sea sincera; y tercero, su interés por el mundo de los valores y de la conciencia.

El interés de este estudio por la percepción de los sujetos bajo estudio de su situación actual, y como esta percepción se traduce (o deja de traducirse) en patrones de acción, justifican el uso de la observación participante como método de elección.

3.5 Breve historia de la investigación etnográfica

Una breve historia del uso de la técnica de observación participante permitirá legitimar, más allá de lo antes expuesto, su utilización en el contexto de la Comunidad de

Los Chorros. Rosana Guber ha dividido la historia de los diferentes usos que se le ha dado a la etnografía, y en particular a la técnica de observación participante, en tres periodos: el periodo de los estudios de sociedades primitivas, el estudio de sociedades de campesinos, y el estudio de grupos en contextos urbanos. En el primer periodo, la observación participante era originalmente concebida como adecuada para el estudio de sociedades definidas como primitivas o tribales, y compuestas por grupos pequeños.

Guber remonta el uso del término "etnografía" al estudio de los "pueblos primitivos o salvajes", y donde la tendencia era "la descripción de los pueblos como ejemplares del pasado". (2001: 11) En este mismo sentido, mencionan Velasco y Díaz De Rada que la definición del método etnográfico en esta época era una "simplificada", y donde se le "atribuye como único objeto de estudio las sociedades primitivas". (1997: 17) Guber destaca el trabajo investigativo del antropólogo Bronislaw Malinowski, y en particular a su obra *Argonautas del Pacífico Occidental*, de 1922, como pilar y origen de la investigación etnográfica, y como ejemplo singular de la utilización de la etnografía en este primer periodo, de principios del siglo XX. Aquí, el interés se centra en la descripción de prácticas exóticas e "inexplicables" para el mundo occidental:

La primera obra de esa serie, *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), describe una extraña práctica de difícil traducción para el mundo europeo: el *kula*, o intercambio de "valores" o *vaiqu'a*, brazaletes y collares de caracoles, que los aborígenes de las Islas Trobriandesas pasaban de unos a otros sin motivo aparente,

sólo para intercambiarlos, creando una cadena o anillo entre los pobladores de una misma aldea, de aldeas vecinas, y de Islas próximas. Con *Los Argonautas...* Malinowski no sólo dio cuenta de un modo de describir una práctica extraña y, por ello, intraducible, adoptando en lo posible la perspectiva de los nativos; también hizo evidente la diferencia entre "describir" y "explicar". (Guber 2001: 11)

La segunda etapa descrita por Guber comienza en la década del treinta, cuando comienza a surgir un desplazamiento de estudios de comunidades primitivas a estudios de comunidades de campesinos. Los trabajos pioneros en este campo de Robert Redfield, y su interés el impacto de la modernización de sujetos y comunidades pre-modernas dentro de lo que él llamó el "continuo rural-urbano" (*rural-urban continuum*), constituyen el ejemplo antropológico clásico en este segundo periodo. El énfasis en este periodo no es ya tanto en el pasado de las comunidades, sino los procesos de transformación y cambio. Los estudios de la transición del campo a la ciudad jugaron un papel central en los estudios de Robert Redfield en Yucatán, México, y formar la base del desarrollo del concepto "el continuo rural-urbano" (*the rural-urban continuum*). Como explica, estos estudios eventualmente, con la introducción de Oscar Lewis al debate, tomaron como eje central del problema la pobreza, en tanto que esta era la característica primordial de muchas de estas comunidades en transición. Como dice Guber:

La otra gran área fueron los estudios de comunidad y campesinado de las escuelas antropológicas de Chicago y Harvard. En Chiapas, México, Robert Redfield y Evon Vogt desplegaron su batería etnográfica en poblados de pequeña escala durante largos periodos (Foster 1979). El seguimiento de los migrantes rural-urbanos derivó en el estudio de la pobreza urbana, campo en el cual se destacó Oscar Lewis con sus historias de vida de familias pobres mexicanas en el distrito federal de México, y de puertorriqueños en San Juan de Puerto Rico y en New York (1959, 1961, 1965). (Guber 2001: 13-14)

Finalmente, en su tercera etapa identificada por Guber, los sociólogos e investigadores de otras disciplinas comenzarán a usar los métodos propios de la antropología para el estudio de sub-grupos o sub-culturas en sociedades complejas, ampliando así la gama de sus posibilidades. Como apunta Guber sobre este tercer periodo:

Los estudiosos de comunidad y de sociología urbana debieron convertir métodos nacidos del estudio de poblaciones pequeñas para aplicarlos a sociedades estratificadas de millones de habitantes. Este desplazamiento se masificó en los años 1960-1970, con importantes consecuencias teóricas y epistemológicas". (Guber 2001: 13-14)

Así, la utilización del método de observación participe en el contexto de una comunidad urbana como la Comunidad de Los Chorros, se justifica en tanto que técnica adecuada para el estudio de comunidades en sociedades complejas. Los datos de este estudio se recopilaron por tanto, en parte, mediante la utilización de la observación participe. Se realizó observación participe durante el periodo comprendido entre enero 2007 y marzo de 2008.

3.6 Justificación de la entrevista etnográfica

De acuerdo con Kottak (1994: 7), los estudios antropológicos pueden transferir las técnicas personales, directas, y basadas en las observaciones propias de la etnografía a grupos y redes sociales de cualquier lugar. En este sentido, el autor señala que a medida que se desarrollan nuevas comunidades o estudios, se han adquirido nuevas formas que complementan el proceso de recopilación de datos, basadas principalmente en la observación participe. Esto incluye la entrevista etnográfica. La entrevista etnográfica es definida por Guber, siguiendo a Spradley, como sigue:

Una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree, una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (el entrevistado... o

informante)... Entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación. (Guber 2001: 30)

Existen variantes de esta técnica. Hay entrevistas dirigidas que se aplican con un cuestionario pre-establecido, entrevistas semi-estructuradas, grupos focalizados en una temática, y entrevistas clínicas. Existe también el tipo de entrevista que algunos autores llaman indistintamente entrevista antropológica o etnográfica (Agar 1980; Spradley 1979), entrevista informal (Kemp 1984; Ellen 1984), o entrevista no-dirigida (Thiollent 1982; Kandel 1982). Pero lo fundamental de la entrevista etnográfica (independientemente del nombre que se elija utilizar) es que la información recopilada en las mismas, como apunta Guber, “suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o estándares de acción, y a los valores o conductas ideales”. (2001: 30) Es por esta razón que tanto Kottak como Guber defienden la idea de este tipo de entrevista como parte de la observación participante, y no como una técnica que se puede diferenciar de la observación participante. Como apunta Guber:

Este tipo de entrevista cabe plenamente en el marco interpretativo de la observación participante, pues su valor no reside en su carácter referencial - informar sobre cómo son las cosas -, sino interpretativo. (Guber 2001: 30)

En este estudio se realizaron unas series de entrevistas semi-estructuradas bajo grabación de audio, tanto individuales como colectivas, a personas claves en la Comunidad Los Chorros. Estas personas fueron seleccionadas tanto por su posición de importancia en la comunidad (líderes comunales, miembros del Comité de Los Chorros), o por su disposición a hablar sobre el tema del estudio, es decir, sobre las expropiaciones y la lucha para retener la tierra. En total se realizaron 23 entrevistas etnográfica grabadas. La grabación en audio de estas entrevistas permitió la cita de personas de la comunidad de una manera formal, aunque estas no se distinguían de las conversaciones regulares que se sostenían con estos sujetos durante la observación participante regular, sin grabación en audio. Su valor reside principalmente, por tanto, en la posibilidad de citar de ellas de forma literal para propósitos de su presentación en este estudio.

3.7 Guía de preguntas

El tipo de entrevista que se realizó en esta investigación fue de tipo semi-estructurada, es decir, que aunque las preguntas eran abiertas, permitiendo así que fueran los entrevistados los que introdujeran en la conversación los temas que ellos consideraran relevantes, los entrevistados eran informados de antemano el interés particular del proyecto de investigación (es decir, el tema de las expropiaciones y del desarrollo de un liderato comunitario), y el grueso del contenido de las entrevistas se vio

delimitado a este tema particular. Para este propósito, se desarrollo una guía de preguntas, que incluía las siguientes preguntas:

1. ¿Es residente de la Comunidad Los Chorros?
2. ¿Cuándo llegó a la comunidad? ¿Nació o se crió en esta comunidad, o se crio en otro lugar y luego se mudó a la comunidad?
3. ¿Quién fue el primero de su familia en mudarse a la comunidad? ¿Su padre? ¿Su abuelo? ¿Sabe la historia de cómo este familiar logró conseguir tierras en la comunidad para habitar y construir una casa?
4. ¿Es propietario con títulos de tierras en la comunidad, o vive alquilado?
5. ¿Existe un problema de hacinamiento en la residencia o parcela de terreno en la que reside?
6. ¿Se ha visto afectado por las amenazas de expropiación?
7. ¿Qué percepción tiene usted sobre los “líderes comunitarios” de su comunidad?
8. ¿Existe una historia de liderato comunitario anterior al surgimiento de las amenazas de expropiación?

9. ¿Existe una historia de liderato comunitario anterior al surgimiento de las amenazas del Proyecto de Comunidades Especiales?

10. ¿Piensa que el Proyecto de Comunidades Especiales se politizó, en el contexto particular de la Comunidad Los Chorros?

11. ¿Piensa que el apoyo o falta de apoyo de la comunidad al Proyecto de Comunidades Especiales estuvo influenciado por la ideología política de los miembros de la comunidad?

12. ¿Visualiza a los miembros del Comité de Comunidades Especiales de Los Chorros como partidarios de una ideología o de un partido político particular?

13. ¿Cómo adquirió propiedad sobre el terreno en el que reside? ¿Es usted heredero de tierras en Los Chorros?

14. ¿Cuáles han sido los logros más significativos en términos de las funciones llevadas a cabo por los líderes comunitarios?

15. ¿Cuánto han contribuido los líderes comunitarios a fortalecer y promover en la comunidad el concepto de participación ciudadana?

16. ¿Qué papel han jugado los líderes comunitarios para fortalecer su formación personal?

17. ¿Cuál es su percepción en torno a la participación de la comunidad en el proceso de selección o elección de líderes?

18. ¿Cuáles han sido los logros más significativos de los líderes comunitarios, en términos de integración de la comunidad en movimientos de transformación social?

19. ¿Cómo ha contribuido a la comunidad el pertenecer al Proyecto de Comunidades Especiales?

20. ¿Cuán efectivo ha sido la participación de la comunidad en la búsqueda de soluciones a los problemas sociales que confronta?

21. ¿Cuán efectivo han sido los líderes comunales en la integración de la comunidad en actividades de autogestión?

22. ¿Qué piensa que va a pasar en el futuro?

23. ¿Cree que el Municipio con el tiempo logrará expropiar a los residentes de la comunidad?

24. ¿Estaría dispuesto a vender su terreno y mudarse de la comunidad si el dinero que le den por su terreno es apropiado?

25. ¿Existe alguna relación de tipo afectiva con la comunidad (en términos de relaciones sociales de amistad o familia dentro de la comunidad) que le llevaría a rechazar cualquier proceso de expropiación, aun cuando la compensación que se recibiera fuera adecuada?

26. ¿Cree que el liderato comunitario será capaz de detener los procesos de expropiación?

Cabe aclarar que la función de una guía de preguntas en la entrevista semi-estructurada no es la de imponer una estructura rígida a la entrevista, y por tanto no se trata de una lista de preguntas que serían formuladas de forma explícita durante la entrevista. La lista de preguntas más bien servía para permitir al investigador mantener un registro mental (durante la entrevista) de los temas relacionados al tema de la investigación, según estos iban surgiendo en las entrevistas. La estructura de las entrevistas, por tanto, era una en la que el investigador/entrevistador informaba al entrevistado, al comienzo de la entrevista, los objetivos principales de la investigación, pero luego permitía que los entrevistados hablaran libremente sobre dicho tema.

3.8 Muestreo para las entrevistas etnográficas

El muestreo utilizado en este estudio para la selección de los sujetos para entrevistas etnográficas se hizo utilizando la técnica de muestreo conocida como “muestreo por conveniencia” (*purposeful sampling*). Esta forma de muestreo se utiliza en casos donde el tipo de sujeto que se desea investigar es de difícil acceso, o cuando se desea investigar a sujetos que poseen conocimiento importante para el tema de la investigación. Contrario a las técnicas de muestreo cuantitativo, que requieren que los

casos a incluir en la muestra sean seleccionados de manera aleatoria, o “al azar”, en el muestreo por conveniencia los sujetos son seleccionados de forma “intencional” (de hecho, esta forma de muestreo también es conocida como “muestreo intencional”), es decir, seleccionado por el investigador como relevante para la investigación, y luego de haber establecido una relación de empatía con el sujeto durante las etapas de observación participe.

Cabe mencionar, que tanto el nombre de la Comunidad Los Chorros y el de los informantes residentes entrevistados son ficticios, para proteger la identidad de los mismos. Los informantes entrevistados en la Comunidad los Chorros, compartían ciertas similitudes básicas, a saber:

1. Residentes de la Comunidad de Los Chorros durante el periodo de investigación, de enero 2007 a marzo 2008; o estaban estrechamente ligados íntimamente a la comunidad y poseían información relevante al tema de investigación.
2. Personas de distintas edades, entre los 10 años a los 70 años.
3. Personas que se encontraban directa o indirectamente implicadas o afectadas por el problema de la expropiación de tierras, o poseían información importante relacionada con este tema de investigación.

4. Personas con disposición de participar en la investigación, y que han expresado su consentimiento de participar como entrevistados en una entrevista semi-estructurada y grabada en audio.

Los sujetos seleccionados en la muestra de entrevistas semi-estructuradas se dividían en tres grupos principales:

1. Los líderes de la comunidad, y miembros del Comité de Los Chorros. A estos sujetos se les entrevistó tanto de manera colectiva como individual. En este sentido, el investigador participó de las reuniones del grupo de líderes comunitarios de Los Chorros, que se llevaban a cabo una vez por semana, usualmente los jueves, a las 5:00p.m. y por un periodo aproximado de dos horas. El investigador asistió de forma recurrente durante el periodo de estudio, de enero 2007 a marzo 2008. El contacto inicial entre el investigador y la comunidad se dio a través de los miembros del liderato comunitario, y a través de esta experiencia el investigador pudo expandir sus relaciones interpersonales con otros miembros de la comunidad y tener acceso a entrevistar otros residentes de la comunidad. Este grupo de líderes comunales estaba compuesto de siete miembros, y se realizaron un total de tres entrevistas grabadas en audio con este grupo. De estas tres entrevistas, dos eran colectivas y una individual, con el Sr. Raúl Ayala, Presidente

del Comité de Los Chorros. Los siete miembros del Comité Los Chorros eran los siguientes:

Sr. Raúl Ayala, Presidente

Sr. Heriberto Sosa, Vicepresidente

Sra. Gabriela Pérez, Tesorera

Sra. Macarena Rodríguez, Vocal

Sra. Jacinta Rivera, Vocal

Sra. Verónica Santiago Moreno, Vocal

Sr. Antonio Ojeda, Vocal

2. El segundo grupo de entrevistados consistía de residentes de la Comunidad Los Chorros involucrados directa o indirectamente en los procesos de expropiaciones, pero que no formaban parte del liderato comunal. Se realizaron un total de 17 entrevistas grabadas de audio a personas de este grupo.

3. El tercer grupo consistía de “informantes calificados”, es decir, personas involucradas de forma íntima con los residentes de la Comunidad de Los Chorros, o personas que poseían información relevante al tema de investigación, pero que no eran residentes de la comunidad. Se realizaron un total de cuatro entrevistas a informantes calificados. Este grupo estuvo compuesto por las

siguientes personas: Padre Suazo, ex-párroco de la comunidad durante el periodo 1973-1987; Padre Walter Gómez, sacerdote de la comunidad de 2002 al presente; Edlinda García, representante y organizadora comunitaria de la Oficina de Comunidades Especiales durante el periodo 2001-2008; y la ex-gobernadora Sila María Calderón, quien gobernó la Isla de Puerto Rico durante el periodo 2000-2004.

Se realizaron un total de 24 entrevistas semi-estructuradas, y todas fueron grabadas en audio. En todos los casos, se obtuvo un consentimiento informado de forma verbal. Las citas a residentes de la comunidad que aparecen en este trabajo son extraídas en su mayoría de esas entrevistas.

3.9 Proceso de análisis de las entrevistas

El análisis de las entrevistas etnográficas semi-estructuradas se hizo de forma manual, es decir, que no se utilizó ningún programa informático de los diseñados para este tipo de análisis.

Se trataba, por otro lado, de un análisis cualitativo, es decir, donde se buscaba rescatar de forma textual, mediante citas, aquellos comentarios que surgían recurrentemente en las conversaciones con los miembros de la comunidad, y que por

tanto sirvieran para evidenciar las ideas y percepciones de los miembros de la comunidad, en tanto que estas eran generalizables al conjunto de la comunidad en general.

CAPÍTULO 4

ETNOGRAFÍA DE LA COMUNIDAD LOS CHORROS

4.1 Introducción

La Comunidad de Los Chorros, objeto central de este estudio, está localizada en el Municipio de Guaynabo (área metropolitana de Puerto Rico). La historia remota de este Municipio está ligada al periodo de la colonización española en Puerto Rico, en siglo XVI. En esta localidad se funda el primer poblado español y capital de la Isla conocido como Caparra.

Luego del traslado de la capital a San Juan, el poblado de Caparra fue abandonado y parcialmente destruido por los efectos del proceso de urbanización en el siglo XX. A principios de 1938 el Historiador Oficial de Puerto Rico, Don Adolfo de Hostos, descubrió las ruinas del poblado sobre el camino de San Juan a Bayamón. Las ruinas fueron entregadas poco después al Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP) Bajo la dirección del arqueólogo Ricardo Alegría se excavó nuevamente el área, descubriéndose valiosos objetos de interés arqueológico. El ICP consolidó los muros de la casa y convirtió los

alrededores en un parque. Luego, la Asamblea Legislativa asignó al Instituto de Cultura Puertorriqueña los fondos necesarios para construir junto a las ruinas un pequeño museo en el que se pudiera instalar todo el material descubierto durante las excavaciones, incluyendo los objetos relacionados con la historia de la conquista y colonización de Puerto Rico.

Es en las inmediaciones de este museo y monumento histórico que comenzarán a desarrollarse, con especial ímpetu a partir de los 1950s, proyectos residenciales suburbanos para los sectores sociales más exclusivos y adinerados de la sociedad puertorriqueña. Este desarrollo continúa hasta la actualidad, y este es precisamente el fenómeno de expansión de los residenciales exclusivos en la zona que crea un conflicto de tierras como el que confronta hoy la Comunidad de Los Chorros.

4.2 El desarrollo de los suburbios exclusivos

El Municipio de Guaynabo fue fundado oficialmente como pueblo en el 1723, y en el 1768 obtuvo el título de Municipio, cuando Puerto Rico estaba bajo el control de España. Según la historia reseñada por algunos cronistas españoles de la época, como Fray Iñigo Abbad y Lasierra, el origen de su nombre viene de la palabra indígena Taína “Buinabo” o “Buynabo”, que proviene de la raíz “Guay” que significa “He aquí”; “na” que significaba “lugar”; y “abo” que significaba “agua dulce”, “río” o “vida”. Se podría traducir Guaynabo entonces como “he aquí el lugar del agua dulce”, o algo por el estilo. (Historia del Municipio de Guaynabo 2000)

Iniciando el siglo XX, el Municipio de Guaynabo comenzó a experimentar adelantos tanto en su economía como en su demografía. Su población, que en 1920 se situaba en 10,800 personas, creció a 13,500 en 1930, a 18,319 en 1940 y a 67,042 en 1970. Los datos del más reciente Censo Federal de 2000 sitúan su población en 112,000 personas. Guaynabo es el Municipio con el más alto ingreso per cápita en la Isla, y se ha convertido en uno de los Municipios de mayor costo de la tierra de la Isla. La ciudad abarca una extensión de aproximadamente 27 millas cuadradas. Colinda por el norte con la Bahía de San Juan; por el este con el Municipio de San Juan.

En el Municipio se destacan varios tipos de vecindarios: urbanizaciones, condominios, residenciales, barriadas, comunidades, barrios rurales y sectores urbanos y rurales. Sus actuales barrios, además del sector urbano, son: Pueblo Viejo, Frailes, Santa Rosa, Camarones, Guaraguao, Mamey, Río, Sonadora y Hato Nuevo. Los suelos llanos que miran hacia la bahía de San Juan, por otro lado, han sido planificados y acertadamente utilizados para levantar varias urbanizaciones de moderna arquitectura, y altos costos económicos (entre \$500,000 y \$10 millones), y de acceso controlado, como Garden Hills, Torrimar y Gardenville, entre otras urbanizaciones exclusivas.

El impacto fundamental del Municipio en la región metropolitana de San Juan se debe al poder económico de sus habitantes. Al tener el ingreso personal más alto de Puerto Rico, las compras de los residentes de Guaynabo al Municipio mantiene un importante impacto económico. En la actualidad, Guaynabo se ha convertido en el área residencial más codiciada de toda la región debido a su atractiva localización y al

desarrollo de modernas urbanizaciones. Por las características de sus habitantes, Guaynabo es un Municipio exclusivo, casi inaccesible para la clase media o baja.

En el Municipio existen además diversos centros de empleo que ayudan a proveer una fuerte base económica a la ciudad. Entre esos centros figuran: el Frente Portuario, el Amelia Industrial Park, la Urbanización Industrial Juliá, los establecimientos y las plantas industriales a lo largo de la PR-165, la PR-69 y la PR-1, el Metro Office Park, el sector de Caparra y sus centros comerciales, el Centro Comercial Los Jardines, Plaza Guaynabo, el centro tradicional del pueblo, la calle Esmeralda y la calle González Giusti, que se extiende desde la carretera PR-19 en Garden Hills hasta San Patricio Plaza. Durante las últimas tres décadas del siglo XX. El Municipio de Guaynabo experimentó, sin duda, una intensa actividad económica, y de construcción de obras de infraestructura desarrollando el interés de sus habitantes especialmente los de clase adinerada de la zona.

Entre las obras de mayor importancia efectuadas durante el proceso de construcción del Guaynabo moderno figuran: la Escuela de Bellas Artes y Vocacional, Plaza de la Cultura y Artistas, Museo del Deporte, distintos edificios de Servicios Múltiples a sus residentes, hospitales y carreteras. A partir del 1993, el Municipio de Guaynabo es administrado por el Alcalde Héctor O'Neill del Partido Nuevo Progresista (Estadista). Este Municipio, además de ser el de mayor ingreso per cápita, se ha convertido en un Municipio con un estilo de vida muy particular, ligado al “american way of life” anglosajón. Durante la gestión del actual alcalde estadista, este se ha enfocado en transformar el Municipio en un territorio para sectores exclusivos de la Isla. Un dato muy interesante es que se pueden apreciar en el idioma inglés los rótulos de tránsito de sus

principales calles, y en las entradas y salidas del Municipio se lee: “Guaynabo City”. Los vehículos del gobierno municipal, como lo son los de la policía, están también escritos en inglés: “Guaynabo City Police”. Este enfoque que se ha construido en Guaynabo, corresponde a un estilo de vida o una subcultura muy bien desarrollada por los sectores de la clase alta de Guaynabo, y se conoce en el imaginario social de Puerto Rico como los “guaynabitos”.

4.3 El concepto de “guaynabitos”

Durante las pasadas décadas (ya desde los 1980s) se ha generado en el marco social de Puerto Rico un concepto conocido como el “guaynabito”. El concepto se utiliza de forma coloquial para referirse al estilo de vida de la población de clase alta que reside en el Municipio de Guaynabo, y particularmente en las urbanizaciones exclusivas en la zona que circunda las ruinas de Caparra. El concepto ha tenido una gran aceptación en el “argot nacional” puertorriqueño.

En conversaciones sostenidas con residentes de Los Chorros, estos hablaron extensamente sobre los guaynabitos. De manera general, se resaltaba en estos comentarios las siguientes características definitorias: la gran mayoría son millonarios. Residen en mansiones o edificios lujosos, de acceso controlado, con amplias facilidades deportivas. (La gran mayoría de estas comunidades se encuentran en sectores aledaños a la Comunidad Los Chorros, como lo son Garden Hills y Torrimar). Utilizan autos lujosos, y europeos. La gran mayoría tienen profesiones prestigiosas. Son médicos, abogados, empresarios, contratista, ingenieros, arquitectos, políticos, entre otros. Un alto por ciento

de sus hijos asiste a escuelas privadas (48 por ciento), y un gran número posee grados a nivel postgraduado, obtenidos en su mayoría en universidades norteamericanas o europeas de renombre. También utilizan ropa exclusiva, son de tez blanca y tienen apellidos de ascendencia europea o estadounidense. Dominan el idioma inglés, y en ocasiones se comunican entre ellos en inglés. Toman café en la cadena de café norteamericana *Starbucks*, que queda localizada en un pequeño centro comercial aledaño a la comunidad. Además tienen “botes” (más bien yates) muy lujosos.

La visión del “guaynabito” también está ligada estrechamente, en la mente de los residentes de Los Chorros, con una actitud de “egoísmo” y de indiferencia hacia los pobres, una actitud que, de hecho, parece contradecir los valores que históricamente habían prevalecido en la comunidad, y que contrastan con las memorias que los miembros de la comunidad tenían con los ricos de la zona en épocas pasadas.

Hablando fuera de la comunidad, y del territorio hoy en día, esto le dicen aquí los “gualbanito” *quiso decir guaynabito+ ¿tú sabes porque le dicen los gualbanitos? Porque toda la claqué de la gente rica más rica de Puerto Rico viven en este barrio, precisamente en este barrio, casi todos son millonarios, y entonces la diferencia es que han ido creciendo ellos con la explotación de los trabajadores, toda esa ganancia, toda esa riqueza, porque han sido tan cruel, digo yo, que no la comparten con los que le hicieron hacer esa riqueza, porque nosotros mismo fuimos los que hicimos hacer esa riqueza y nos han dado de codo. Miren, la comunidad del barrio ahora tienen derecho a progresar, tienen derecho a vivir un

vida mejor, he, este, progresar conjuntamente con los demás. No que queramos decir que los que están arriba no progresen. Sí, pero que compartan con eso entonces... no estamos pidiendo que nos den todo, pero darnos algo de lo que.... Ustedes usaron de nos nosotros a fuerza del sacrificio y del trabajo. Darnos algo de esa riqueza. Y eso es lo malo que está existiendo aquí, en esta comunidad: la riqueza está mal distribuida. Si nosotros fuimos los que nos esforzamos, esto, luchamos por esto. Nos deberían de dar un pedacito de la riqueza de lo que tienen hoy en día, por eso que a estos les dicen aquí “guayabitos” *quiso decir guaynabitos+, porque los que viven aquí son millonarios... No, porque ellos tienen derecho de hacer esta riqueza y to, pero nosotros qué, nosotros no somos humanos también. Nosotros tenemos derecho a participar de lo que nosotros vivimos, de lo que levantamos. Levantamos para otro. ¿No hemos llegado otra vez..., no hemos llegado otra vez..., no hemos dicho que vamos para atrás, para el tiempo de la esclavitud? Ya eso paso. Hay que repartir la riqueza, distribuir no en partes iguales pero por lo menos que nos den algo para respirar en un ambiente más sano y más saludable. (Ramiro García, residente de la Comunidad)

El egoísmo de los guaynabitos se contraponía a la generosidad de los antiguos residentes ricos de la zona, que persiste de manera romántica en la memoria histórica de los residentes de Los Chorros como una Época Dorada, en la que los ricos y los pobres vivían en paz unos al lado de los otros. Los siguientes comentarios, extraídos de entrevistas a Margarita Vicente y a Ramiro García, hacen referencia a dos residentes de la

zona ampliamente conocidos en el ámbito puertorriqueño como gente muy rica en la zona, y que poseían mansiones inmensas en tierras cercanas a la comunidad: Don Marcelino San Miguel y Don Félix Rexach Benítez.

Don Marcelino San Miguel es un señor que vivía en la colina para allá del lado izquierdo cuando usted ve el pare que tú ves esa urbanización que hay un guardia ahí, una fuentecita ese señor fue el que nos consiguió a nosotros para esa, esa escuelita se llamaba Marcelino San Miguel porque nos hizo esa escuela en esta comunidad y los días de Reyes ese señor nos daba regalos a la comunidad entera, nos daba una fiesta que nosotros amanecíamos en ese portón y te estoy hablando de años, yo tengo cincuenta y cinco pero, desde los siete años ya yo puedo decirte todo esto, que te estoy contando, porque lo viví desde los siete años, si tengo cincuenta y cinco años son muchos añitos ya que han pasao (pasado). Ese señor nos daba zapatos, ahí nos daban juguetes, ahí nos daban dulces. Esa era la fiesta que se esperaba como una nena. (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

Esa gente [los guaynabitos] no puede tener relación con la pobreza, porque esa gente son blancos allá... No nada. Antes que no había eso! Por lo menos don Félix Rexach Benítez, esa gente que yo le estaba hablando que eran los primero que formaron esto, desde Monte Flores hasta la Comunidad Los Chorros y Juan Domingo, y eso, eh, por lo menos se recordaban el día de Reyes, y nosotros muchachitos íbamos y nos daban juguetes y eso, juguetes como un trompo, un

carrito y eso, unos patines, una bicicleta. No la podíamos tener, pero por lo menos se condolieron de eso. Pero los que están ahora, lo que están ahora de verdad no. [Estos] nos quitan, ja, ja. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

Finalmente, en los discursos de los residentes de Los Chorros también se resaltaban otra característica muy importante de los guaynabitos: que tienen acceso al poder político en Puerto Rico. De hecho, los últimos cuatro gobernadores de Puerto Rico son residentes de la zona: tanto el actual Gobernador Luis Fortuño (2008- presente), como Aníbal Acevedo Vila (2004-2008), Sila María Calderón (2000-2004), y Pedro Rosselló (1992-2000).

4.4 Nacimiento de la Comunidad Los Chorros: los invasores de terrenos

La Comunidad de Los Chorros se encuentra ubicada en las laderas de una montaña también conocida como Los Chorros, y rodeada en su totalidad por urbanizaciones y complejos residenciales de lujo, con estilos de vida típico de los llamados guaynabitos. En este sentido, se observa un marcado contraste entre la pobreza palpable de la Comunidad Los Chorros y la riqueza en áreas aledañas. Los actuales habitantes de la comunidad son, en sus orígenes, descendientes de invasores de terrenos. Las condiciones en las que se dieron esas invasiones de terreno merecen ser explicadas, pues en general se trataba de una práctica en apariencia generalizada en el Puerto Rico de la época, y que casi se podría llamar una invasión consentida, o lo que los locales describen como un “rescate” o “desplazamiento” de Terreno.



(Foto 1: Vista de la Comunidad Los Chorrros)

Los primeros desplazamientos (invasiones) ocurrieron en la primera parte del siglo XX y en su mayoría eran obreros de una Planta de Procesamiento de Agua Potable precisamente llamada Los Chorrros. De ahí el origen del nombre de la comunidad. Esta planta comenzó a construirse en 1910 y concluyó en el 1920.

La planta se encuentra en la parte alta de la montaña. En varias ocasiones tuvimos la oportunidad de conversar con la ingeniera Nancy Cáceres, Directora de la Planta de Agua de Los Chorrros. Esta nos indicó en una de esas conversaciones que la arquitectura de la planta está considerada como un patrimonio histórico nacional, como ejemplo de plantas de agua de principios del siglo XX, y por lo cual está sujeta a una regulación del Instituto de Cultura Puertorriqueña en lo relacionado a su mantenimiento como edificio histórico. La planta tiene aproximadamente 81 años, y es evidente que se conserva muy bien cuidada por la Autoridad de Acueductos y de Alcantarillados, que es la responsable de

administrarla y conservarla. Adentro de la planta existe un edificio tipo almacén que en un momento determinado sirvió como refugio en temporadas de huracanes, que se utilizó para ese propósito hasta la década de los setentas. La Planta forma parte de la historia de la comunidad, ya que muchos de sus primeros habitantes fueron obreros de la planta.

Durante este periodo de la construcción de la planta fue que comenzaron a poblar la zona las primeras familias en la Comunidad Los Chorros. El proceso de obtención del terreno en un principio era un acuerdo verbal con el alcalde, o con los encargados de esta planta. Uno de los residentes narra, por ejemplo, la historia de cómo su padre se convirtió en invasor de terrenos, según la historia le fue contada a él por su padre, ya muerto:

La Comunidad de Los Chorros se empezó..., voy hablar un poquito antes de yo nacer, porque yo nací aquí en el barrio. Mi papá vino aquí en el 1900s, a finales de 1928, después que pasó la tormenta San Felipe, y éste, en lo que se conoce hoy como Calle Banda, eso es un poquito más debajo de donde usted se encuentra ahora. Este, mi papá fue de los primeros habitantes que tuvo esta comunidad, que vino en el 1928. Vino a vivir aquí. Él trabajaba con el Alcalde de San Juan para aquel entonces, que era Don Rafael Diez Andino, y Don Jesús Benítez era el sub alcalde. Porque entonces, el acueducto pertenecía al Municipio y mi papá vino aquí, porque la tormenta le tumbó su casita allá donde vivía, en la Calle Banda, donde residía con él, con el alcalde y el sub alcalde Don Jesús Benítez. Y entonces mamá le dijo a él: “consígame un sitio porque tenemos dos hijos y ahora la tormenta nos tumbó la casa”. Entonces dijo: “pues váyanse allá arriba donde están

construyendo el acueducto y hagan una casita, cojan el terreno que ustedes querrán allí, y allí hacen su casita”. Entonces hicieron la casita aquí, que era para entonces el sitio más apropiado. Entonces, papá vino aquí, y aquí se encontraba, junto con él, Sabino Suárez, que era uno de los habitantes más viejo de aquí, Ángel Rodón, Eleuterio Vázquez, Clotilde Reyes, Jesús Rafael García. Esos fueron los primeros a vivir esta comunidad, y más abajo allá donde está el Centro Comunal vivía el señor Ángel Sánchez García. Esos fueron los primeros que empezaron a vivir esta comunidad. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

4.5 Los “originarios” y los “adoptados”

La memoria histórica de los residentes en la actualidad de Los Chorros está estrechamente ligada a la memoria de los trabajadores de la planta de la Autoridad Acueductos y Alcantarillados (AAA), y a una lista de nombres que constituyen los residentes y familias “originarias” de la comunidad: Doña Tita Meléndez, José Robles Báez, Sabino Suárez, Ángel Rodón, Eleuterio Vázquez, Clotilde Reyes, Jesús Rafael García, Ángel Sánchez García, Ernesto Llopi, Doña Minguí, los Abriles, los Suárez, los Félix Viera, los Merced, la familia Caballero, los Rondón, los Andinos, los García, los Báez, los Paoli, y así por el estilo.

Margarita Vicente, hija de Sabino Suarez, es la única persona que pudimos encontrar en la comunidad que hizo un intento, a decir verdad no muy esmerado o productivo, pero al menos un intento, por crear una lista de los miembros originarios, empleados de la planta de la A.A.A.

Yo un día me puse a la tarea de hacer un recuento de la comunidad, de gente y precisamente tengo los nombres hasta de gente cuando vienen a nuestra comunidad y son adoptados por esta comunidad. Cosa mía. Esta señora que murió está en la lista porque yo puse Abreu, “adoptada” por esta comunidad... entre ese listado aparece mi papá que era Sabino Suárez Rivera... Fueron a Autoridad de Acueductos y como para ver cómo empezó ésta comunidad. Estos terrenos se los otorgaron de la Autoridad de Acueductos y Alcantarillados, y fueron haciendo casitas... Imagínate, yo estaba tan pequeña, pero él tenía esos papeles. Yo no sé si él una vez me entregó un papel de esos a mí: “mire, es bueno que esto usted lo tenga porque aquí aparece, pues, tu papá que fue una de las personas que aparece...” (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

Las referencias a este listado de “miembros fundadores” de la comunidad, todos invasores de terrenos, es recurrente en conversaciones sobre la posesión de la tierra, y crea (como apunta Margarita Vicente arriba) una distinción entre “originarios” y “adoptados”, aun cuando los adoptados también poseen títulos de propiedad sobre sus terrenos, y también se encuentran bajo amenaza de expropiación (como veremos más adelante). Pero el punto es que, de alguna manera, la comunidad en su totalidad recurre a este puñado de nombres de fundadores casi-míticos de la comunidad para legitimar sus derechos a las tierras; y los descendientes de los invasores originarios hablan como si el

derecho a la tierra fuera directamente relativo a la posición de cercanía a unos de estos personajes en un árbol genealógico.

En cualquier caso, los residentes más viejos de la comunidad, tanto originarios como adoptados, hablan de su llegada a la comunidad en términos que evidencian la ocupación de las mismas mediante invasión, y bajo unas condiciones de pobreza extrema (sin conexión a los servicios de electricidad, agua potable o incluso transportación pública:

Cuando yo llegué aquí esto era maleza, nos mandaron a la montaña a que construyéramos un rancho de casa, porque la mayoría trabajábamos en la construcción de la planta de tratamiento de agua de Los Chorros”. (Don Carlos, residente de Los Chorros)

Llevo residiendo aquí más de cincuenta años. Cuando llegué aquí no había nada, lo que había eran caminos y no habían carros [autos] ni agua, ni energía eléctrica. Era difícil la cosa, porque no había un camino establecido, sino accesos no planificados. Todo era andando. No había transportación pública y muy pocos carros [autos]. Todo era andando hacia el pueblo de Guaynabo porque no teníamos ninguna facilidad. Si te enfermabas, era andando pal hospital del pueblo de Guaynabo. Teníamos que caminar hasta tres millas de la comunidad hasta la carretera principal para coger la guagua [autobús] pública que te llevaba al centro de Guaynabo. (Jacinta Rivera, líder comunitaria de Los Chorros)

4.6 Las siguientes oleadas de invasores

El desarrollo subsiguiente de la Comunidad de Los Chorros respondió tanto al crecimiento natural de las familias de los invasores originarios, como a la continua llegada de nuevos invasores, particularmente a partir de finales de la década del cincuenta. La historia del desarrollo subsiguiente de esta comunidad está ubicada en el contexto histórico del Puerto Rico de mediados del siglo XX. En esta época comienzan a implantarse una serie de cambios sociales, económicos y políticos en la Isla, como fue la creación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico y la elección de Luis Muñoz Marín como primer gobernador democráticamente electo por los puertorriqueños, en 1952. De 1898 a 1952, los gobernadores de la Isla eran gobernadores militares de las Fuerzas Armadas de los EEUU, nombrados por el presidente de ese país. Luis Muñoz Marín fue también el fundador del Partido Popular Democrático (PPD-Estadolibrista) en 1938, partido que continúa siendo una de las dos fuerzas políticas principales en la vida política de la Isla.

Bajo la gobernación de don Luis Muñoz Marín (1948-1962) comienza el impacto del proyecto de desarrollo industrial de fomento económico en Puerto Rico conocido como “Manos a la Obra”, y que pretendía una transformación de la estructura económica de la Isla: de una agrícola (basada principalmente en el cultivo de la caña de azúcar, el café y el tabaco) a una industrial basada en la manufactura y la creación de empleos a gran escala. Implicaba también el desplazamiento de miles de puertorriqueños de las zonas rurales a los centros urbanos de la capital, así como a la ciudad de Nueva York, en busca de trabajo. Es un movimiento migratorio conocido en Puerto Rico como “del campo a la ciudad”.

Evidentemente, al cambiar la economía de agraria a industrial muchos ciudadanos de sectores rurales que antes se dedicaban a la actividad de la agricultura como la caña de azúcar, tabaco, café, se vieron en la necesidad de emigrar al área metropolitana en búsqueda de trabajo. En este sentido, se observó un aumento en la demografía de muchas comunidades ubicadas en lo que se conoce en Puerto Rico como el área Metropolitana. Esta área la componen los siguientes Municipios: San Juan, Carolina, Cataño, Bayamón, Trujillo Alto, y Guaynabo.

Más aún, bajo la gobernación de Luis Muñoz Marín se implantaron unas políticas públicas de corte social dirigidas a fomentar un incremento en la calidad de vida de los campesinos y la clase trabajadora, lo que le ganó el apoyo casi incondicional del campesinado rural. Entre estas políticas estaban los programas de ventas de parcelas a campesinos sin títulos. Fue, de hecho, bajo este programa que muchos de los residentes de la Comunidad Los Chorros presumiblemente acordaron una “transferencia permanente” de los terrenos. Nadie en la comunidad sabe explicar con claridad en qué consistía este acuerdo, o los pormenores legales del mismo, y tampoco existen documentos que evidencien la transferencia. Los papeles, algunos aseguran, existieron, pero desaparecieron. La versión de Ramiro García es que “se perdieron en una tormenta”.

En cualquier caso, campesinos de otras partes de la Isla continuaron llegando a la comunidad durante este periodo, y algunos continúan siendo vistos como “adoptados”. Uno de los “adoptados” de la comunidad, Ángel Manuel, habla de su experiencia de migración interna de Naranjito (su Municipio de origen, en el centro montañoso de la Isla) a Los Chorros.

[Yo llegué a Los Chorros] como en el '42, '45, '41, cuando, yo creo que tú no te acuerdas, la Guerra de Corea, que llegue aquí a Los Chorros. Va un promedio de sesenta... lleva más tiempo, como más de sesenta años... Yo vine de Naranjito pequeño, no, ya yo estaba grandecito, pero me acabe de criar aquí, críe todos mis hijos todo aquí, y todos de Guaynabo. Antes lo que había eran casuchas, es como decir "casucha de indios" dentro de la montaña, que es como se llamaban. Entonces los habitantes que había aquí, las familias que había aquí, yo me acuerdo, familia Lilly García, familia Ortega y unas cuantas familias. Entonces lo que había aquí del resto de habitantes, eran ratones y ardillas. Entonces nosotros abrimos brecha para poder vivir aquí, no había camino alrededor, aquí no había carretera, ah, aquí no había transportación para ningún sitio, aquí lo que había era maleza y trillo o atajo, como se llame. Ese era el barrio. Hoy hicimos el barrio, nos levantamos con la ayuda de Dios. (Antonio Ojeda, líder comunitario de Los Chorros)

Uno de los últimos sectores de la comunidad en poblarse de esta manera lo constituye el sector conocido por "Chichamba". Se trata, en este caso, de un sector invadido por un grupo de invasores muy pobres, más pobres aún que los residentes que ya estaban ahí desde antes. La interacción entre estos dos grupos es cordial y de amistad, pero se crea irónicamente una división local/particular entre "ricos" y "pobres" dentro de la comunidad misma, e independiente de la distinción más amplia entre los miembros de

la comunidad y los guaynabitos. En conversaciones con residentes, estos explicaron que en este sector se ubicaron las casas en peor estado de su infraestructura. Eran familias humildes de otros sectores que alquilaban casa en muy mal estado o simplemente las construían con materiales casi inservibles, y el aspecto de estas casas es de inferior construcción. Comenta Carlos Sosa sobre los pobladores del sector Chichamba: “Este, es gente que allá en las casitas un poquito más..., son más pobres, allá son más pobrecitos”. (Carlos Sosa, residente de Los Chorros)

Una vez cesaron las invasiones, principalmente porque ya no quedaba tierra libre, la composición de la comunidad permaneció virtualmente inalterada, excepto por un crecimiento natural por reproducción de sus miembros. El único movimiento migratorio que ha impactado la comunidad en años posteriores ha sido la llegada, durante el inicio de la década de los 1990s, de inmigrantes procedentes de la República Dominicana. Como parte del proceso migratorio y aumento de esta comunidad en Puerto Rico, gran parte de los residentes de la comunidad dominicana buscaban ubicarse en lugares de escasos recursos para tener más accesibles el precio del alquiler. En la Comunidad Los Chorros se ubicaron en casas de madera no tan deterioradas. Actualmente, en 2010, existen unas diez familias de procedencia dominicana, pero estas se mantienen alejadas y encapsuladas, y quizás separadas por rivalidades y prejuicios raciales típicos entre estos dos grupos en el contexto puertorriqueño. No se observa ningún tipo de contacto entre las dos comunidades. Los dominicanos salen temprano a trabajar y regresan por las tarde, y se encierran en sus hogares. Al igual que nunca se les ve participando de las actividades comunitarias.



(Foto2: Entrada de Chicamba)

4.7 La otorgación de títulos de propiedad

Fue a finales de la década de los ochentas, con el Padre Suazo aún como párroco de la Comunidad Los Chorros, que los residentes de la comunidad finalmente comenzaron a obtener títulos sobre sus propiedades. Estos títulos fueron otorgados bajo la intervención del entonces alcalde estadista de Guaynabo, Alejandro “Junior” Cruz. Ramiro García, de 78 años, cuenta sobre el mecanismo legal mediante el cual se otorgaron los títulos:

Dentro de la ley de expropiación, es bueno que sepa, que hay un inciso que se llama usucapión. La ley de usucapión lo que dice es que si tú estás viviendo un predio de terreno por más de 25 años y nadie lo reclama, ni nadie lo expropia en esos 25 años, usted tiene derecho a ese terreno por \$1.00 dólar. (Ramiro García)

Más aún, Ramiro cuenta, como si se tratara de una profecía cumplida, sobre la advertencia que les dieron a él y a los residentes de la comunidad el alcalde Junior Cruz y su ayudante Santos, al momento de la otorgación de títulos.

Cuando a nosotros se nos dio el título de propiedad, aquí nos advirtieron plenamente: “Muchachos, esto se le va a dar a ustedes por un \$1.00 dólar ahora” - - allí estaban los de la vivienda, allí estaba el señor Junior Cruz, el alcalde de Guaynabo, y el ayudante que era Santos. Entonces nos dijeron – “esto es de ustedes, no lo vendan, no vayan a la financiera porque se aprovechan y le va a quitar su solar, no hay solares, no hay vivienda, y esto es de ustedes. Si ustedes venden esto se van a quedar en la calle. Agárrense con sus dos manos, y si alguien viene a quitárselo muérdase hasta la barriga y no dejen que ello intervenga con esto, ni se lo dejen quitar porque no hay vivienda, no hay sitio, y esto es propiedad de ustedes”. Eso fue lo que nos dijeron ellos, y por eso nosotros tenemos que, hasta con las patas, las manos, defender nuestra comunidad. (Ramiro García residente de Los Chorros)



(Foto 3: Rotulo del Municipio de Guaynabo en Los Chorrros)

4.8 El problema del hacinamiento

Una vez cesaron las llegadas de nuevos invasores a la comunidad, el crecimiento demográfico de la misma continuó en ascendencia, ahora como resultado de las prácticas reproductivas de los miembros de la comunidad, y la tendencia a tener muchos hijos. Estos hijos, una vez crecían y se casaban, buscaban a su vez otro pedazo de terreno para construir una nueva casa. Con el tiempo, esta situación crea un problema de hacinamiento serio.

Se trata, en realidad, de un problema que ya se venía confrontando desde la década de los sesentas, y que era fuente de disputas y conflictos entre los residentes. Según el Padre Suazo, párroco de la comunidad de 1965 a 1987, se trata de un problema que ya existía para su llegada a la comunidad:

Yo creo que casi desde el principio empezamos a tener el, el hacinamiento, casi desde el principio. Pero en eso, fíjate, se respetaron. Yo tengo este cuadrito aquí y pues, sembré mi casita, y vino éste y sembró una casita, y tuve problemas con éste porque la..., tu y yo estamos pasando la misma necesidad. O sea, yo creo que desde el principio hubo mucho hacinamiento pero, pero, lo hubo en consonancia a lo que estaba pasando en el barrio. Y ahí se quedaban, por ejemplo: éste se casó, y ya tenía una niña de 18 o 20 años y se casó, y este hace su casita al lado de la de él. (Padre Suazo, ex –párroco de Los Chorros)

El tema del hacinamiento también salía a relucir frecuentemente en conversaciones con residentes de la comunidad durante el trabajo de campo, y era percibido como la fuente principal de conflicto en la comunidad.

Las casitas eran como saltaditas. Pero después, como fue familiar, se fue construyendo y, por ejemplo, el que tenía el hijo, pues hazte esa casita ahí al lado, tú sabes, fue creciendo la comunidad, poco a poco. Por ejemplo, yo soy, con mis hermanos somos tres hembras y tres varones, somos seis, sabes. Así fue creciendo sucesivamente la comunidad. (Margarita Vicente residente de Los Chorros)

Yo empecé creciendo aquí. Yo soy el cuarto de los nueve hermanos, de los cuales están, por encima de mí hay cuatro, los cuatro que están por encima de mí están vivos. O sea, que es mi hermanita que vive ahí, esa que se fue, y un hermano

más, y yo hago el cuarto. Entonces, esta comunidad empezó, como ya le dije, con los que hemos nacido hasta la fecha, y después fue creciendo. Entonces, yo nací aquí en el 13 de marzo de 1931... y ya para el 1938, eh, empezó a crecer poco a poco la comunidad porque estos señores pues, empezaron tener hijos y a crecer como yo, y se formó el barrio este que se llama los Frailes Altos, pero se conoce como Los Chorros... Bueno de verdad ja, ja... un poco jocoso lo que voy a decir, esto, para ese tiempo no había alumbrado, ni había como le dije, las calle eran de tierra y qué se yo qué, y había muy poco alumbrado. Por eso es que usted va a notar que, bueno, una población creciente, porque los padres de nosotros, porque no hay nada de diversión y eso, no había radio, no había televisión. Lo que había eran los “coquices” *ranas+ sonar a las seis de la tarde, todo el mundo para la cama, y ahora usted ve porque ahora había familias que tenían nueve, diez, ocho, siete hijos, porque se acostaban tan temprano. Suena jocoso pero era la realidad, he, si no había mucha actividad, la actividad era dormirse y acostarse temprano, y por ahí venga los hijos, y por ahí pa bajo, ja,ja, suena jocoso, pero hay que decir la verdad. (Ramiro García residente de Los Chorros)



(Foto 4: Vista actual de Los Choros)

4.9 Perfil de la Comunidad Los Choros en el presente etnográfico

En el año 2002 la Oficina de Comunidades Especiales del Estado Libre Asociado de Puerto Rico realizó un estudio sobre la Comunidad de Los Choros, titulado: *“Estudio del perfil socioeconómico de la Comunidad Especial Los Choros”* (2002). En este estudio se describen los datos demográficos y sociales característicos de la comunidad. Se trata de una comunidad con una población total de 322 personas, con un total de 124 hogares existentes y habitados, donde el 48 por ciento de la población mayor de 18 años no ha alcanzado aún el diploma de escuela superior, y donde un 37.9 por ciento de los hogares son de madres jefas de familia.

El informe resume además las necesidades más apremiantes por las que atravesaba la comunidad, como sigue:

- Problemas de Vivienda: Cerca del 17 por ciento de los entrevistados no poseían título de propiedad, y 66 por ciento de las residencias están construidas en madera, zinc y algunas partes en cemento; el 40 por ciento de las residencias necesitan reparaciones de filtraciones, falta de alcantarillado pluvial y sanitario, cambio de infraestructura de energía eléctrica.
- Problemas de infraestructura en general: No existe alcantarillado pluvial, sanitario, falta de escuelas, viviendas vacías con estorbos públicos, falta de facilidades recreativas, carreteras y caminos en malas condiciones, no existen facilidades comunales, ni facilidades para ancianos, problemas con la iluminación pública.
- Problemas sociales: Transportación pública inadecuada, alto nivel de desempleo en sus residentes, falta de transportación escolar, alto nivel de consumo de drogas.
- Servicios que necesita la comunidad: actividades culturales, servicios de salud, tutorías académicas. (Estudio del perfil socioeconómico de la Comunidad Especial Los Chorros, 2002).

En el año 2004, el Departamento de Transportación y Obras Públicas del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, bajo el Fondo de Fidecomiso para las Comunidades Especiales, realizó un estudio para conocer las condiciones actuales de la infraestructura

de la Comunidad Los Chorros del Municipio de Guaynabo. Los resultados son cónsonos con los del estudio que realizara en 2002 la Oficina de Comunidades Especiales. Según el estudio del Departamento de Transportación y Obras Públicas (DTOP) de 2004, la Comunidad Especial Los Chorros posee una topografía inclinada. Para el año 2004, 112 residencias aproximadamente componen el total de las residencias de la comunidad. Según el estudio, estas estructuras se distribuyen en siete callejones principales y algunos ramales. El estado físico de las estructuras son las siguientes:

1. 37.5 por ciento son de hormigón.
2. 35.7 por ciento son de madera.
3. 26.8 por ciento combinan ambos materiales.

La comunidad no cuenta con un paisajismo planificado, sino con la vegetación nativa y típica del sector urbano. Además, los accesos peatonales en gran parte de la comunidad lo componen escalinatas con pendientes muy inclinadas. Posee aceras accidentadas con fallas en sus terminaciones del concreto, y con inclinaciones suaves. Menciona el estudio que la gran mayoría de los accesos son peatonales, excepto algunas partes de estos callejones en los que los residentes de la comunidad dejan sus vehículos en la parte baja de la comunidad y acceden a sus residencias por las escalinatas peatonales.



(Foto 5: Vista del acceso peatonal)

Por otro lado, la Comunidad Especial Los Chorros cuenta con aproximadamente 15.40 cuerdas de terrenos, y tiene aproximadamente entre 40 a 50 metros de diferencias en alturas entre el punto más bajo y el más alto de la comunidad. Está limitada por la calle Santana por el norte. Esta calle une a muchas urbanizaciones exclusivas del Municipio de Guaynabo. Por el sur la limita la carretera PR-833, de la cual parten siete callejones principales que atraviesan toda la comunidad, y que se unen entre sí con varios ramales.

Señala el estudio que, en el año 2004, había 35 solares vacíos que han dejado algunas personas que han sido relocalizadas a proyectos de vivienda pública, o expropiados por el Municipio de Guaynabo. Por otro lado, por la comunidad cruza un cuerpo de agua natural tipo quebrada que viene desde la carretera PR-833 y atraviesa por la comunidad, sin estar esta canalizada en su totalidad de sur a norte. Este cuerpo de agua está contaminado.

Las necesidades más importantes que tiene esta comunidad según el estudio realizado por el Departamento de Traspotación y Obras Publicas en el 2004 son las siguientes:

1. Muros de contención existentes en condición deterioro.
2. Alumbrado deficiente.
3. Falta de barandas de seguridad en algunos caminos.
4. Falta de aceras en algunos caminos.
5. Escaleras de los callejones en un mal estado.
6. Falta de barreras de seguridad a la entrada de la comunidad.
7. Falta de hidrantes.
8. Falta de estaciones de basura.
9. Falta de cuentones para la condición del recorrido de las aguas pluviales.
10. Falta de buzones de correo
11. Necesidad de una parada de transporte público.
12. Falta de teléfonos públicos

13. Reparación del sistema pluvial
14. Necesidad de un sistema sanitario
15. Sustituir la tubería de agua existente potable de una mayor capacidad.

Finalmente, el estudio de 2004 concluye que la Comunidad Los Chorros cuenta con áreas que representan un riesgo para la vida humana, tales como zona propensas a deslizamiento de terrenos, o por no tener infraestructura adecuada, incluyendo un buen recogido de aguas pluviales. Debido a la topografía, esta comunidad no tiene otra opción de circulación de sus residentes que no sea peatonal, ya sea por escaleras, callejones o aceras. Algunos tramos de esto se encuentran en muy malas condiciones, y algunos con limo que no permiten un flujo seguro al caminar. También se observan áreas de precipicios sin barreras de seguridad ni barandas de seguridad, y con aceras y escaleras interrumpidas. A esto se suma la falta de iluminación adecuada a lo largo de la comunidad. (Departamento de Transportación y Obras Públicas del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, Evaluación de la Comunidad Especial Los Chorros de Guaynabo, 2004).

De acuerdo con el Perfil Socioeconómico preparado por la Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico, el 47.6 por ciento de los habitantes adultos de Los Chorros están casados. Sin embargo, 37.9 por ciento de los hogares cuentan con una

mujer como jefa de familia. Además, casi un 60 por ciento de los residentes adultos no tienen diploma de escuela superior, y 2.8 por ciento no completaron grado alguno de escuela elemental. Esto limita las oportunidades laborales y de ingreso en la comunidad. De acuerdo a este estudio, en nivel de desempleo de la comunidad es de 11.4 por ciento.

Ambos estudios, el del 2002 de la Oficina de Comunidades Especiales, y el de 2004 del Departamento de Transportación y Obras Públicas, ofrecen una descripción acertada de la comunidad, y sirven para proveer al lector una visión general del contexto etnográfico en el que se desarrolló la investigación.



(Foto 6: Recorrido por la Comunidad Los Chorros con funcionarios del Gobierno de Puerto Rico)

4.10 Los Chorros: Una vida rural en la zona urbana

La Comunidad de Los Chorros es una comunidad está ubicada en la ladera de una montaña, con la mayoría de las residencias de madera y zinc, en mal estado. Sus residentes pertenecen a la clase media o baja. “La comunidad de Los Chorros es un lugar

donde vive gente humilde”, me dijo un señor en los días en que comenzaba a realizar mi trabajo de campo etnográfico en esa localidad. Y, de hecho, el concepto de “gente humilde” será ampliamente utilizado por los residentes de esta comunidad para definirse a sí mismos, en vez de “gente trabajadora” o “gente pobre”. En cierto sentido, el concepto de “humilde” es comúnmente utilizado como eufemismo de “pobre”, pero implica un pobre digno, y digno precisamente por su humildad. Si fuéramos a hacer una división, para propósitos de análisis, entre “pobres buenos” y “pobres malos”, y donde los pobres buenos son religiosos, trabajadores, proveedores de su familia, honrados, y los malos de todo lo opuesto, entonces el concepto de humilde aplicaría exclusivamente a los pobres buenos.

Por lo general, la vida en la comunidad es tranquila. Durante mis recorridos por los callejones peatonales de la comunidad se podía escuchar las radios con música, en la mayoría de las ocasiones salsa o *reggeton*, a un volumen muy alto. Es común ver también a personas mayores de edad que pasan el día sentados en los balcones de sus residencias escuchando radio y observando televisión. También se podía oler a café en algunas casas. En la mayoría de mis visitas siempre era invitado por alguien, y me ofrecían café, o incluso me daban refrigerios (jugos, galletas), y se mostraban muy hospitalarios. Muchos de los residentes comentaban que ya están acostumbrados a recibir visitas de estudiantes, principalmente de estudiantes de la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico que ofrecen asesoría legal gratuita a los residentes. Estas visitas de estudiantes se han convertido en más comunes desde 2001, y a partir del comienzo del proceso de expropiación. (De este tema hablaremos más adelante).

Una escena habitual en la comunidad es la de los residentes de las casas ubicadas en lo alto de la montaña transportando las compras de alimentos. Algunos de los vecinos que tienen vehículos se estacionaban en la parte final del acceso vehicular, y transportaban sus compras de forma manual, subiendo y bajando por los empinados callejones peatonales una y otra vez, hasta concluir con toda la compra. Se trata de una tarea compleja y agotadora.

Siendo una comunidad urbana (no rural), el patrón de vida de los residentes de Los Chorros suele ser parecido, visto desde fuera de la comunidad, al de otras personas urbanas de San Juan. En el área metropolitana de Puerto Rico, el patrón de vida es más acelerado, la gente es menos amable, el acento en el habla cambia un poco, hay más estrés en sus residentes, se siente más calor, y hay grandes concentraciones de autos y “tapones” (atascos). Sin embargo, la comunidad de Los Chorros también muestra muchas similitudes con las características de la vida en zonas rurales de Puerto Rico.

Quizás la más notable de estas similitudes, por el contraste que crea con las comunidades de ricos que la rodean, es la abundante presencia de animales domésticos. Se trata de animales que están prohibidos en la ciudad, y en las casas de los ricos que quedan aledañas a la comunidad. Además de las mascotas (por lo general perros y gatos), también se pueden observar en Los Chorros una gran cantidad de perros realengos, sin dueño, buscando en la basura algo que comer. También se pueden observar gallinas y gallos (incluidos gallos de peleas), así como cerdos y caballos. De hecho, una queja constante de los vecinos adinerados que viven en las colindancias de la comunidad son los cantos de los gallos temprano en la mañana.

Sin duda, uno de los grandes pasatiempos en la comunidad son las peleas de gallos, y aunque no hay gallera en la comunidad, son varios los residentes que crían gallos de pelea. Las costumbres de peleas de gallo en Puerto Rico surgen como herencia de la tradición española durante el siglo 18. En la actualidad, esta tradición es practicada casi exclusivamente en los campos de la Isla. El gobierno las patrocina y están fiscalizadas por una Asociación de Galleros. Pero la gente que lo practica es por lo general gente de clase media o baja, y solo en pocas ocasiones inversionistas o apostadores de la clase alta (médicos, ingenieros, doctores y artistas). En el área metropolitana no hay muchas galleras, con excepción de la Gallera Isla Verde que está localizada en el área turística, y que se utiliza más bien como lugar de entretenimiento para los turistas. Así, en Puerto Rico se ha construido un discurso y estigma de que la pelea de gallo la practican gente sin cultura, y sobre todo gente de clase baja. Julito, uno de nuestros informantes, es un aficionado a los gallos de pelea, y muestra mucho orgullo en mostrar los gallos que está criando.

Yo voy a casa de Don Juan, que tiene mucha experiencia [en gallos de pelea], y me enseña a bregar con los gallos de pelea. Me gusta este deporte. Voy a la gallera con mi pai [padre] y con mi abuelo. Nos entretenemos. Voy a mencionarte cuantos gallos tenemos. Tengo un gallo cenizo, otro rubio, y este mío un canagüey. (Julito niño residente de Los Chorros)

En algunas residencias de la comunidad, en la parte posterior, construyen jaulas para proveer espacio para la crianza de animales pequeños, como gallos, perros, gansos, patos o conejos. Los animales más grandes, como caballos, cerdos o cabros, los crían en la parte de arriba de la montaña, donde hay varias estructuras abandonadas cerca de la planta de tratamiento de agua. Los caballos también constituyen una tradición en las zonas rurales de Puerto Rico, en particular el caballo de paso fino, autóctono de Puerto Rico. En sectores fuera del área urbana metropolitana, se observan a menudo asociaciones de personas amantes a los caballos, y cuando uno transita por las carreteras rurales puede encontrarse con grupos de personas a caballo. Sin embargo, en Los Chorros muchos residentes tienen sus caballos, y la monta de caballos también es un pasatiempo de muchos residentes de la comunidad, particularmente de los más jóvenes. De hecho, las labores de cuidado diario de estos animales parecen estar delegadas en los más pequeños, que parecen disfrutar de este tipo de actividad. Javier, un niño de diez años de la comunidad, me comenta sobre el cuidado que brinda a un caballo nuevo que compró a su primo, y que está enfermo.

Un primo me lo vendió [un caballo] por 50 pesos [dólares], y lo estoy curando porque me lo vendió enfermo. Mi papa me compra la medicina, y acá en la montaña comen pasto y nosotros los vigilamos. En las tardes, cuando llegamos de la escuela, subimos a la montaña para darles un paseo y llevarlos a tomar agua a la quebrada. Me entretiene mucho, y algunos de mis amigos tienen sus caballos y nos reunimos a dar paseos por la comunidad, pero casi siempre acá en la montaña

porque hay muchos carros en la carretera y te pueden atropellar. (Javier niño residente de Los Chorros)

Pero tanto Javier como Miguel (otro niño de la comunidad que tiene caballos) explican que no les gusta subir a la montaña de noche, porque dicen que se les puede aparecer La Llorona. Se trata de un personaje de leyenda que se aparece en las noches oscuras, y que da mucho miedo. Tanto Javier como Miguel argumentan haber visto a La Llorona en el pasado, y Miguel cuenta la historia del encuentro como sigue:

En las noches oscuras aparece la imagen de una mujer que falleció hace tiempo [a principios de los años 1930, según los más adultos], en una estructura abandonada que hay en la montaña, cerca de donde guardan los caballos... En una casa vieja, en la colina de la comunidad. Dicen que a las doce de la medianoche sale la luz blanca y la figura de una mujer llorando, que esta encadenada. Yo iba con un amigo caminado y vimos la luz blanca, y nos fuimos a correr, y mi amigo empezó a llorar como un pendejo. Supuestamente esa mujer murió enferma y su marido se había ido y la había dejado sola. Eso es lo que cuentan. Yo no había nacido cuando eso... pero me dicen mis papas de que es cierto. (Miguel, niño residente de Los Chorros)

Por otro lado, todos los espacios verdes de la comunidad están dedicados a la siembra de plantas, tanto ornamentales como frutales y medicinales. La comunidad cuenta con una gran vegetación, y tiene una quebrada de agua natural que atraviesa la montaña, y discurre por toda la comunidad hasta desembocar en una quebrada en el fondo de la comunidad. No se puede nadar en la quebrada, pero provee rincones refrescantes para mitigar el calor.

Es común ver en la comunidad la siembra de árboles frutales, de “chinas” (naranjas), panas, toronjas, limones, plátanos, guineos y mangos, y es común ver a residentes comiendo alguna de estas frutas cuando están en temporada. También es muy común la siembra de plantas medicinales, y la utilización de estas plantas es mucho más común que lo que es típico en las zonas urbanas de la ciudad. En Puerto Rico, la tradición de utilizar plantas medicinales proviene del proceso histórico de la colonia española, y constituye un reflejo del mestizaje étnico (indio, africano, europeo) ocurrido desde el siglo XV, dado que se distinguen tanto plantas autóctonas a la Isla, como plantas que fueron traídas de África o Europa. Esta tradición se mantuvo, principalmente en las áreas de mayor pobreza, durante los siglos XIX y mediados del XX, cuando más de la mitad de la población de la Isla vivía en condiciones de extrema pobreza. En este sentido, durante el proceso de industrialización en los años 1950, los servicios de salud del gobierno no eran suficientes para atender la población, y los asuntos de salud eran mayoritariamente para personas de poder adquisitivo. A raíz de esta desigualdad, se continuó la práctica e utilización de plantas medicinales, sobre todo en las personas mayores de edad proveniente de sectores rurales de la Isla.

A pesar del fuerte impacto industrial que tuvo la Isla desde los 1950s, estas tradiciones rurales continúan presente en algunos sectores urbanos de escasos recursos económicos, como es el caso en Los Chorros. Por ello, es común ver en los jardines de los hogares y otras áreas verdes la siembra de plantas medicinales. Además, algunos residentes muestran un conocimiento bastante sofisticado del uso de estas plantas. Pero, entre ellos, Ramiro García (uno de nuestros informantes) parece ser el que más sabe de la materia, y suele ser consultado por los demás residentes sobre estos temas. Ramiro García disfruta al hablar de las diferentes plantas que siembra y sus propiedades curativas:

Las plantas medicinales que más se siembran en la comunidad son el “Cundeamor”, que es una enredadera y se le atribuyen propiedades medicinales, principalmente para la diabetes; la “Paletearía”, para tratar la piedra en el riñón; la “Acerola”, que es muy buena para la diarrea; la “Sábila”, para tratar enfermedades de la piel; y la “Menta”, para hacer te para desordenes del estómago o como tranquilizante. (Ramiro García residente de Los Chorros)

Ramiro García adquirió estos conocimientos de su madre, que era, cuando aún vivía, la “partera” y “curandera” de la comunidad. Particularmente la receta del “Tatumen”, que es un alcoholado de malagueta mezclado con otras plantas medicinales, y

que se utiliza para “dar sobos” a personas con dolores del cuerpo y para bajar la fiebre de los niños:

Cuando yo era chiquito a mi mama la llamaban “la partera” del barrio. Aquí no había médico y mi mama ayudaba a las mujeres embarazadas, por su experiencia, ya que ella tuvo dieciocho hijos. Además la gente venía con dolor de estómago, con un brazo doblado, con enfermedades, y ella preparaba medicina casera. Ella recibió ese don del señor, y preparaba los famosos “Tatumenes”. Yo aprendí a hacer, por parte de ella, los frascos de alcoholado natural, y a mi casa vienen muchos a pedirme frasco de este alcoholado, principalmente la gente que padece de dolores. (Ramiro García residente de Los Chorros)

Los residentes de Los Chorros suelen expresar orgullo por el verdor de sus tierras, y las suelen contrastar con la “abundancia de cemento” en las urbanizaciones de gente adinerada que les rodean. De hecho, los residentes de la comunidad se esmeran en mantener limpios y cortados los alrededores y áreas verdes de la comunidad, y se suelen convocar una vez al mes para esta tarea de manera voluntaria. En estos días, se pueden observar los hombres (incluidos el antropólogo) cargando con sus machetes y máquinas de podar para mantener las áreas verdes limpias, y evitar plagas de animales que se meten en las casas, como ratones o alacranes. Se trata de una tarea que cae bajo la responsabilidad del Municipio, pero que el Municipio no suele realizar. De hecho, los

residentes se quejan que, desde que comenzaron los procesos de expropiación, el Municipio ha dejado de hacer estas tareas por completo. Ramiro García también es el encargado de coordinar los días de limpieza de zonas verdes. Este dice:

Hay que mantener el bosque limpio, porque aquí está la salud. Y también está la comida, ¡sí señor! Pero vivo mejor que estar encerrado en cuatro paredes, o en un apto de esos que nos quieren meter el Municipio. El bosque [de Los Chorros] es uno de los bosques más importantes en el área metropolitana. Esto es un pulmón que purifica el aire y mantiene limpio los tanques de agua. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

Son muchos los que eligen hablar de su comunidad utilizando términos que evocan la imagen de una vida rural en medio de la zona urbana, y contrastando la vida cercana a la naturaleza como superior a la idea de vivir en medio del “cemento”. Ana Ocasio es amante de las aves silvestres, y nos habla sobre las comunidades de pájaros que viven en los árboles y zonas verdes de la comunidad, y a quienes ella alimenta (golondrinas, pitirres, colibríes, además de palomas y murciélagos).

Es una comunidad que tiene alrededor de 90 años. Llegué a ella cuando tenía 7 años. Es una comunidad donde los pitirres nos levantan con alegría. Es una

comunidad que es un pedazo de campo en una selva de concreto. Una comunidad que fue rodeada por el progreso pero que el progreso no llegó aquí. (Ana Ocasio, residente de Los Chorros)

La imagen de la comunidad como una comunidad “de montaña” también es relevante en este contexto, y la vida “de campo” o “de montaña” es vista como diferenciada de la vida urbana o “de la ciudad”. En el caso de la comunidad de Los Chorros, existe el elemento adicional de una vista impresionante hasta la bahía de San Juan y la ciudad vieja de San Juan, al otro lado de la bahía. La imagen de la vida en la montaña es la vista que provee:

Hay buenos vecinos... una comunidad unida. Lo mejor que hay. Donde se puede observar una vista impresionante. Que desde la parte de arriba de la montaña se puede observar el Castillo del Morro en San Juan, y se puede observar la entrada de los cruceros a la bahía de San Juan. Con esta vista somos la envidia de muchas comunidades de acceso controlado y de clase alta en Guaynabo y en el área Metropolitana. (Don Javier, residente de Los Chorros)

Muchacho, esto aquí se ve precioso. Imagínate, tú ves el tren pasar. Yo de aquí, de noche, casi no veo nada, pero si me muevo por aquí a casa de un vecino ahí en lo

alto: “Ay, déjame entretenerme”, y veo los trenes, veo los barcos, veo tó San Juan, veo las bombillas, los fuegos artificiales. Aquí esto, esto es una mina. Esto es una mina. (Doña Anastasia, residente de Los Chorros)



(Foto 7: Vista desde la Comunidad Los Chorros)

La visión y definición de la comunidad desde la óptica de la oposición campo/ciudad, o montaña/playa, o naturaleza/cemento, está ampliamente presente en los discursos de los residentes de Los Chorros, y donde las virtudes de la vida rural resaltadas en oposición a las de la ciudad. Por otro lado, la comunidad también cuenta, al igual que en muchas comunidades rurales de Puerto Rico, con un/una “curandero” o “curandera”. Se trata de una persona que posee poderes especiales, en ocasiones sobrenaturales, y que utiliza esos poderes para sanar o resolver problemas. Así que, en adición a Ramiro García, cuyo poder de sanar reside en un conocimiento transmitido de

generación en generación, está también en Los Chorros la figura de Doña Dominga. Aunque ella se denomina a sí misma como “adivinadora”, la gente en la comunidad la denomina indistintamente bajo una serie de términos: “bruja”, “santera”, “espiritista” o “sobadora”.

Existe aquí un fenómeno interesante que merece la pena aclarar. En Puerto Rico coexisten toda una serie de creencias y religiones alternativos al cristianismo, como lo pueden ser la Santería o el Espiritismo. La Santería, por un lado, es una religión Afro-Caribeña basada en un sincretismo entre santos de la Iglesia Católica y deidades de religiones africanas, y que data de la época colonial. Esta religión es practicada por un grupo significativo de personas en Puerto Rico, así como en otras regiones del Caribe, y forma parte de la diversidad étnica que se vive en la Isla. En Puerto Rico se practica la Santería particularmente entre regiones con alta población de afro-puertorriqueños, como en los Municipios de Guayama, Ponce y Loíza. El Espiritismo, por el contrario, es una “ciencia” de los espíritus de base atea, y completamente contraria a la base católica/cristiana de la Santería, así como de su base Africana/Yoruba. Y en Puerto Rico también hay un grupo nutrido de espiritistas. La gente acude a los espiritistas cuando desea comunicarse con una persona ya muerta, una comunicación con “el más allá”. Junto con el Espiritismo y la Santería, encontramos también en Puerto Rico toda una serie de prácticas de medicina alternativa, entre las que podríamos mencionar los remedios medicinales con hierbas naturales y plantas, o la práctica del “sobo” de los llamados “sobadores”. Más aún, también se practica con un alto grado de popularidad todo tipo de

prácticas para leer el futuro, incluidas la astrología, la lectura de las cartas del Tarot, las barajas españolas, los caracoles, la mano, y en ocasiones también las piedras.

Aunque en Puerto Rico existen espiritistas y santeros que practican sus creencias de una forma más o menos institucionalizada y formal, se suelen encontrar en las comunidades pobres, y principalmente en comunidades rurales de Puerto Rico, estos sujetos que actúan de curanderos o sanadores, por denominarlos de alguna manera genérica, y que toman un poco de la Santería, un poco del Espiritismo, y un poco de todo lo demás, y crean una especie de “profesión” nueva, *sui generis* en cada caso particular, y de acuerdo a los “poderes” o “facultades” que la persona posee. Pues bien, Dona Dominga es un ejemplo perfecto de estos últimos.

Doña Dominga vive en una vivienda de madera en un estado bastante deteriorado. Es viuda hace cinco años, y su hogar está lleno de figuras de Jesucristo y la Virgen María. Por las imágenes, uno podría llegar a la conclusión de que ella es Santera, pero esta no es la realidad. Su vocación principal es la lectura de las cartas del Tarot, aunque también hace labores de “sobadora” (una especie de masajista terapéutico con ungüentos), “herborista” (recomienda y receta hierbas medicinales), y muchas otras cosas más. Es, como la mayoría de los curanderos en Puerto Rico, una especie de mezcla de muchas cosas, sin en realidad ser ninguna de ellas en propiedad. Aun así, estas personas se dedican a este tipo de práctica, y en la mayoría de las ocasiones sus negocios son legales. Se cobra por consulta, y se hacen todo tipo de consultas, sea ya relacionada con el amor, el trabajo, los niños, los divorcios o el futuro.

Doña Dominga es originaria de Los Chorros, pero se fue a vivir a Nueva York durante un periodo de aproximadamente veinte años. Regreso a Puerto Rico en la década del setenta. Desde entonces se dedica a ser ama de casa y consultar el Tarot a los residentes de la comunidad, así como a otros clientes que vienen de fuera de la comunidad. Según nos relata Doña Dominga:

Yo trabajé veinte años en una fábrica en Brooklyn [Nueva York], y me pensioné en el 1977, y regrese a la Isla y me ubique aquí en Los Chorros. Allá en Nueva York me enseñaron a leer las cartas del Tarot, y cuando llegué a Los Chorros la gente empezó a regar la voz que adivinaba el futuro. Al principio me daban 5 pesos [dólares] por consulta. Ahora yo cobro 20 o 25 [dólares], dependiendo el tipo de consulta. La gente me conoce como la adivinadora, y siempre he vivido aquí. Yo recibo gente, principalmente mujeres, madres, para preguntarme sobre sus problemas. Y, por ejemplo, vienen muchachas jóvenes y me pregunta si el novio con que salgo me conviene, y yo les doy mis recomendaciones. Yo vivo de mi pensión de retirada, de las ayudas del gobierno, y de las aportaciones que me da la gente por las consulta. (Doña Dominga, residente de Los Chorros)

En cualquier caso, y a modo de resumen, la Comunidad de Los Chorros, aun siendo urbana, comparte con la vida rural o de campo muchas de las características tradicionalmente asociadas a esta. La presencia de animales domésticos, de siembra de

alimentos y plantas, la existencia de una tradición de remedios caseros y uso de hierbas, e incluso de un curandera local, todos son ejemplos de elementos culturales que suelen estar presentes en todas las poblaciones pobre rurales de Puerto Rico, y que en Los Chorros, aun siendo urbana, también están presentes.

4.11 Trabajo y narcotráfico: las dos caras de Los Chorros

Aunque el desempleo es uno de los problemas graves en la comunidad, muchos de los residentes trabajan. La mayoría trabajan fuera de la comunidad, como asalariados. Los hombres que trabajan son en su mayoría padres de familia, y lo hacen en oficios tales como albañil, mecánico, jardinero, pintando hogares y en la construcción. También se pudo observar que existen profesionales en la comunidad, principalmente maestras de escuelas públicas, así como empleados del Municipio de Guaynabo y de otras agencias del Gobierno de Puerto Rico. Existen también muchas madres solteras, y algunas de ellas trabajan como empleadas domésticas en urbanizaciones de clase alta.

Aun así, el desempleo sigue siendo uno de los grandes problemas que afecta a la comunidad, y la dependencia de ayudas del estado parece ser una práctica generalizada. También hay una alta población de retirados, y un patrón de abandono de la comunidad por los más jóvenes. Algunos residentes mencionaron que los hijos que han podido estudiar se han ido de la comunidad. De hecho, esta parece ser una de las grandes quejas de muchos de los residentes, que sus hijos se ven obligados a salir de la comunidad por razones laborales. Margarita, por ejemplo, menciona el caso de su hijo: “Mi hijo hizo el

bachillerato [licenciatura] y se fue de la comunidad. Consiguió un trabajo importante y viaja por toda la Isla, incluso el Caribe, y se compró un apartamento en San Juan”.

También existe la tradición, entre un grupo de hombres que trabajan como independientes, de subcontratar a jóvenes de la comunidad cuando les surgen proyectos grandes. De hecho, muchos padres acuden a estos trabajadores independientes para solicitar trabajos para sus hijos. Este es el caso, por ejemplo, de Raúl Ayala (también líder comunitario), que tiene un taller de ebanistería en la comunidad, y hace trabajos a personas de urbanizaciones de los ricos de Guaynabo.

Ya a los 16 años empecé a trabajar en un taller de ebanistería; por eso, en los últimos 34 años yo he estado prácticamente de una forma ligado a la ebanistería. Digo de una forma ligado porque trabaje por 27 años con un señor al cual le puedo llamar padre... y los otros los he trabajado *por cuenta propia+... del trabajo de ebanistería con mi clientela y últimamente, pues, de “*handy man*” *manitas+. Trabajo en casas de ricos en Guaynabo. Tengo mi taller y tengo mis clientes. Hago muebles y principalmente mesas. Cuando tengo mucho trabajo busco personal de la comunidad. Muchos de los jóvenes que están empezando van hacia mí para que les ayude en algo. Eso me hace sentir muy bien. (Raúl Ayala líder comunitario de Los Chorros)

Algo similar ocurre con Heriberto Sosa, que se dedica a pintar casas por toda la Isla, y que a menudo contrata a jóvenes cuando los proyectos son grandes. De hecho, se podría decir que la práctica de dar trabajo a los jóvenes en la comunidad forma parte de la construcción de tanto Raúl Ayala como Heriberto Sosa como líderes comunitarios. En cualquier caso, en un día normal de trabajo muchos de los residentes abandonan la comunidad, los más pequeños se van a la escuela, y lo que se puede observar principalmente son personas retiradas en los colmados y cafetines, y madres comprando provisiones en el colmadito. La comunidad cuenta con muchas personas mayores de 60 años que cuentan con tiempo libre o de ocio. La gran mayoría de estas personas, sobre todo los varones, pasan el tiempo en un pequeño mercado/bar llamado “*Johnny Self Service*”. Algunas de estas personas consumen bebidas alcohólicas (cerveza, ron), otros pasan el tiempo hablando, fumando cigarrillos o comprando productos comestibles de primera necesidad (jamón, queso, pan, leche, arroz, jugo, etc.). Este mercado/bar queda ubicado justamente frente al Centro Comunal Rosa E. Rivera, construido por la Oficina de Comunidades Especiales.

La comunidad se muestra entonces muy tranquila. Al salir los niños de la escuela, también se verán algunos niños comprando dulces y golosinas en el colmadito de Johnny, o haciéndoles encargos a sus madres.

Al entrar la noche y en los fines de semana (o días festivos), la comunidad se reviste de actividad. El punto de encuentro y centro de actividad de la comunidad de Los Chorros no es el centro comunal construido con fondos del Proyecto de Comunidades Especiales, o la cancha de baloncesto, o siquiera la iglesia. De hecho, una de las quejas de

muchos de los miembros de la comunidad es que estas facilidades permanecen cerradas como norma, por lo que no se pueden usar. Julito, un joven residente, expresa lo que es una queja generalizada en la comunidad, en este caso refiriéndose a la cancha de baloncesto: “No voy a la cancha porque siempre está cerrada. La abren en algunas ocasiones, cuando hay actividades del Municipio, pero casi siempre está cerrada”.

El punto de encuentro y centro de actividad lo es un pequeño “colmadito” llamado Johnny Self Service, que está ubicado en la carretera principal; y aunque hay otros negocios en la comunidad, este parece ser el más frecuentado. Se trata de una mezcla de bar y mini-mercado de productos básicos de primera necesidad, tales como huevos, pan, sal, café, azúcar, etc. Pero el lugar constituye el punto de encuentro de los residentes de Los Chorros, y lugar de “janguero” (pasar el tiempo) de muchos de los residentes.

Además de Johnny Self Service, la comunidad cuenta también con otros tres negocios que son frecuentados por los residentes, y estos son: “*El Quenepo*”, que vende bebidas alcohólicas y frituras; “*El Cafetín de Icaco*”, que vende cervezas; y un cafetín (sin nombre) que abre los fines de semanas únicamente y que venden comidas criollas como mondongo y sancocho. En estos establecimientos se reúnen en su gran mayoría adultos de las residencias aledañas, pero sin duda el más frecuentado, y donde se observa más actividad, es el colmadito de Johnny.

Estos comercios, por tanto, jugaron un papel importante en el trabajo de campo etnográfico, y en particular el colmadito de Johnny fue un lugar frecuentemente visitado

durante este periodo, y constituyó el eje central de mi interacción con los vecinos de Los Chorros.

La gran mayoría de las ventas que se realizan en Johnny Self Service se realizan a crédito, o como se le conoce en Puerto Rico, bajo el sistema del *fiao* (fiado- a crédito). El propietario del colmado, el Sr. Jesús Santana, explica cómo funciona el sistema:

Aquí vive gente muy tranquila, que todos se conocen, y ciertamente la mayoría compra las cosas a crédito, o *fiao*. Ellos pagan cuando reciben los chavitos que otorgan los cupones de alimento, y los que trabajan me pagan cuando reciben sus cheques, entre los días 15 o 30 de cada mes... Cuando uno no me paga... hay dos o tres que no me han pagado... lo que yo hago es que no vuelvo a fiarle nunca más. Pueden regresar al colmado, pero perdieron el privilegio de comprar a crédito. Aquí, en esta libreta que yo guardo junto a la caja, yo apunto todas las personas que me deben artículos a crédito. Las deudas fluctúan de cinco pesos [dólares] a treinta. (Jesús Santana comerciante en Los Chorros)

El dueño del bar Icacos también habla sobre la importancia de la tradición del *fiao* en los negocios de la comunidad:

Llevo veinte años como comerciante en Los Chorros, y aquí la gente vive del *fiao*, se *fía* a todo el mundo. Son gente humilde, gente buena, que todo el mundo se conoce. (Anónimo, comerciante en Los Chorros)



(Foto 8: Colmado Johnys Self Service)

El sistema del *fiao* también es indicativo de una red social de intercambio que se basa en la confianza mutua, y constituye parte de los pilares básicos de una comunidad. Y la mayoría de las personas de la sociedad con las que uno puede interactuar en Johnny Self Service y sus alrededores son sujetos que están insertados en este círculo de intercambio bajo el sistema del *fiao*. En una noche de fin de semana, se pueden observar en Johnny Self Service y los alrededores varios jóvenes y adultos varones bebiendo cerveza, fumando cigarrillos o puros, y jugando dominó o charlando entre ellos. No se suelen observar tecatos (adictos a la heroína o al crack, o *junkies*). Lo que se ve más bien son borrachones que pasan todo el día en los bares y colmados (donde también se venden

bebidas alcohólicas) de la comunidad. Este lugar es un punto de encuentro de muchos residentes que no necesariamente están insertados en el movimiento comunitario de Los Chorros.

También se suele observar, con mayor intensidad durante los fines de semanas, una actividad de trasiego de droga entre los más jóvenes. Este elemento es típico de comunidades pobres en zonas urbanas, donde se suelen establecer de manera informal lugares específicos dedicados a la venta de drogas ilegales, llamados “puntos de drogas”, o simplemente “puntos”. Además, el tema del narcotráfico está estrechamente ligado al tema del trabajo y el desempleo, pues en ausencia de empleos de buena paga, un número significativo de jóvenes se ven atraídos a insertarse en el mercado laboral subterráneo de venta de drogas ilegales.

El “punto” de droga de la Comunidad de Los Chorros está ubicado al borde de la carretera, cerca de una casa abandonada que queda en la parte de arriba de la montaña. Dentro de esa estructura abandonada guardan la droga, a lo que llaman “el muerto”, en caso de una redada imprevista de la policía. La dinámica parece seguir el patrón de otros puntos de drogas en la ciudad. Hay un joven que no llega a 25 años y tiene una cartera en su cintura (riñonera), en la que guarda una cantidad mínima de droga, dejando la mayor parte en “un muerto” escondido en la casa abandonada. Los compradores se acercan en sus automóviles y, sin necesidad de bajarse de ellos, “capean” (compran) la droga al borde de la carretera. Se trata de una especie de “servi-carro” (servicio de automóvil) típico de los establecimientos de comida rápida, pero dedicado a la venta de drogas ilegales en esta ocasión. El vendedor de la droga se sienta en un asiento improvisado con unas maderas

viejas, y permanece allí hasta más o menos la medianoche. Las transacciones duraban menos de un minuto, y se completaban de una manera completamente abierta, en frente de los residentes de la comunidad, y sin muchos disimulos.

Estos “puntos de droga” tienen un dueño, al que se le denomina comúnmente como “el Bichote”, y el joven que vende la droga en la calle es llamado “el Dealer”. El Bichote es en realidad el dueño de la droga y del “punto”, y el Dealer es sólo un empleado de este, que cobra una comisión en base a las ventas realizadas. En el entramado también entra en juego “el Runner”, que es el que transporta la droga del centro de operaciones a los diferentes “puntos” que pertenecen a un mismo Bichote, usualmente en moto. Además, está “el Vigilante”, que es otro empleado del Bichote que provee seguridad al punto. Este se coloca en una posición donde pueda ver con alguna anticipación la llegada de bandos contrarios o de la policía, y avisa al Dealer mediante el uso de teléfonos celulares.

Según los jóvenes de la comunidad, las drogas que regularmente se venden en “el punto” de Los Chorros son “el pasto” (Marihuana) y “el perico” (Cocaína). En ocasiones se suele vender también Heroína, Cocaína-Crack o Éxtasis, pero estas no son drogas que tienen gran demanda en este “punto” en específico.

En el “punto” de Los Chorros también se venden de forma recurrente, además de “pasto” (marihuana) y “perico” (cocaína), toda una serie de pastillas cuyo consumo está regulado y controlado por el estado, y que de normal solo es posible adquirirlas con una receta médica en una farmacia. En los puntos, estas pastillas se denominan

genéricamente como “palitroques”, e incluye pastillas tranquilizantes, tales como Zanax, Prozac o Valium, o pastillas para dormir, como Ambien. De hecho, según uno de nuestros informantes anónimos, muchos de los clientes de estos medicamentos no son a su vez usuarios de drogas ilegales, pero les sale más barato comprar las mismas en un “punto”, además de que en “el punto” resultan más accesibles dado que no necesitan una receta médica. La introducción de este nuevo producto en los “puntos de droga” de la Isla, los así-llamados “palitroques”, es un reflejo del alto consumo de drogas legales en la población puertorriqueña en general, y del fenómeno de la “medicalización” en las sociedades modernas.

Según los residentes de Los Chorros, la mayoría de los clientes del “punto” que está en la comunidad son los hijos de las familias adineradas que viven en las urbanizaciones de lujo aledañas. Fueron varios los comentarios que pude escuchar de los residentes en este sentido. “En Los Chorros compran drogas los guaynabitos”, decía uno. “Los que compran aquí son los guaynabitos. Ellos viene aquí y capean y se marchan”, decía otro. Y aun otro intentaba explicarme: “Los que vienen a capear aquí son los blanquitos ricos de las urbanizaciones caras. Lo que compran casi siempre es pasto y perico. Aquí no se vende heroína porque no hay “tecatos” **junkies*] por el vecindario”. Y, de hecho, en una tarde que me dedique a observar desde el colmadito de Johnny el modo de operar del trasiego de drogas en el punto, pude constatar que los autos que se acercaban a comprar eran autos caros, de lujo, y conducidos por jóvenes blancos con aspecto de *guaynabitos*. Entre los autos que pude observar había algunos de lujo: un BMW, un Mercedes Benz, y un Accura.

Los residentes de la comunidad han aprendido a naturalizar estos actos, y a actuar como si no estuvieran ocurriendo. Los vecinos de Los Chorros saben lo que pasa, pero no les gusta hablar del tema. Los residentes saben y conocen a los que venden la droga, pero no se detienen a observar y siguen su vida con normalidad. La única precaución que toman es prohibir a los más pequeños acercarse al área donde ubica “el punto”. La situación de Los Chorros no representa un problema para ellos, y algunos de ellos lo ven como algo normal. Algunos de los jóvenes que han trabajado (o que trabajan en la actualidad) como *Dealers* (vendedor y vigilantes) en el punto de Los Chorros son jóvenes residentes de la misma comunidad, aunque el Bichote (el dueño del punto) es de fuera de la comunidad.

Históricamente, el trasiego de drogas en Los Chorros no había generado ningún tipo de violencia derivada. Este patrón de tranquilidad se interrumpió en el año 2006, mientras conducía mi trabajo de campo. En este año ocurrió un tiroteo en “el punto” que se saldó con la vida de un joven residente de la comunidad, que esa noche trabajaba como Dealer. El asesinato estaba relacionado, según muchos, con una disputa por el control del “punto de droga” entre dos Bichotes. Según nos contara un informante anónimo, “el punto” estaba originalmente controlado por dos hermanos residentes de Los Chorros, pero había otro Bichote de Guaynabo que deseaba obtener control del mismo, y por ello atacó a los hermanos de Los Chorros que lo controlaban. Según el informante, los eventos de la noche del 27 de noviembre de 2006 transcurrieron de la siguiente manera:

Yo estaba parado [de pie] afuera del colmadito cuando de repente se oyó un chillido de gomas [ruedas de auto], y se vio una Four-Runner Toyota que se acercaba a toda velocidad al punto. Ricky *nombre ficticio del Dealer+ salió pita'ó *corriendo rápido+ por uno de los callejones [peatonales], pero los tipos se bajaron del carro y lo persiguieron. Eran dos... los que se bajaron, y uno se quedó en el carro esperándolos. Ese era el que guiaba [conducía] el carro. A los pocos segundos se oyeron unos disparos, y todos nos metimos dentro del colmadito. Poco después bajaron los matones, se montaron en el carro, y se fueron a toda prisa. Cuando nos acercamos al callejón, ahí estaba el cuerpo de Ricky tira'ó en el callejón. Ya estaba muerto. Le pegaron cinco tiros, uno en la cabeza. Llamamos a una ambulancia, pero el pobrecito ya estaba muerto. No había nada que hacer por él. Fuimos a la casa a decírselo a la mama, y esa señora vino llorando por ahí como loca. Yo creo que todavía no ha podido enfrentar la muerte de su hijo. (Informante anónimo, residente de Los Chorros)

Aproximadamente un mes después de la muerte de Ricky, y en un incidente que, según algunos, estaba relacionado con esa matanza, ocurrió otro tiroteo en la comunidad. En esta segunda ocasión, se puso en peligro la vida de personas inocentes. Unos sicarios buscaban a otro individuo de la comunidad para matarlo (según algunos, al hermano de Ricky), y se enteraron que el mismo estaba en una fiesta familiar que se llevaba a cabo, en plena luz del día, en el Centro Comunal construido con los fondos del Proyecto de Comunidades Especiales. Una familia de Los Chorros (presuntamente relacionada con la

familia de Ricky) habían alquilado las instalaciones del Centro Comunal para llevar a cabo una festividad familiar, y los sicarios pensaban (“o fueron informados por sabe Dios quién”, según mi informante) que el sujeto que ellos buscaban estaba en la actividad. Los sicarios llegaron al Centro Comunal y dispararon contra el inmueble, sin verificar si el sujeto que buscaban estaba adentro, y sin consideración por la vida de posibles personas inocentes que se encontraban dentro del mismo. Según uno de los vecinos que me comento los eventos de ese día, “los invitados estaban a la parte de afuera del local, así que afortunadamente nadie fue herido de bala”. A raíz de este incidente, según nuestro informante, otros dos jóvenes se tuvieron que ir del país a Estados Unidos porque los estaban buscando también para matarlo, incluido el hermano de Ricky se fue huyendo para La Florida (EEUU), donde, según nuestro informante, trabaja ahora de sicario. Según el informante, “allí lo contratan para matar personas, y el joven tiene 19 años”.

Desde entonces no han ocurrido nuevas matanzas o tiroteos, pero el Bichote dueño del punto de drogas ahora no es un residente de la Comunidad Los Chorros, y algunos de los *Dealers* (vendedores y vigilantes del punto) tampoco lo son. Según nuestro informante, “hay ahora un vendedor del punto que viene en una motora *moto+, se transporta en una motora, y cuando terminan su jornada se retira en la motora”. La familia de Ricky mandó construir una cruz en cemento justo en el lugar donde su hijo fue abatido, y la madre en ocasiones la visita y le pone flores. La cruz queda ahora como testimonio de las muertes que resultan del trasiego de drogas.



(Foto 9: Callejón peatonal de Los Chorros, donde se observa una cruz en memoria a un joven asesinado en el 2006 que trabajaba en el punto de droga.)

Los eventos de violencia acontecidos en Los Chorros, y relacionados con el trasiego de drogas ilegales, son un reflejo de la situación por la que atraviesan en muchas comunidades pobres en la Isla de Puerto Rico en el presente. En todos los residenciales públicos del gobierno (conocidos en Puerto Rico como “caseríos”), y en todas las comunidades pobres hay puntos de drogas establecidos por el narcotráfico, y estos ya han pasado a formar parte del entorno natural de esos lugares. Se trata de una actividad que genera grandes ingresos, y que ofrece una alternativa de devengar ingresos a una población de jóvenes que no completan estudios formales, y para los cuales conseguir un trabajo que les permita ganar el dinero que devengan del narcotráfico sería imposible. Las luchas entre Bichotes por el control de los “puntos de drogas” es encarnecida, y las cifras de muertos en esta guerra es abrumadora. De hecho, el año 2011 fue uno de los años más violentos en la historia de la Isla. Al 31 de diciembre del 2011, fueron asesinadas 1.135 personas. La mayoría de estas muertes están relacionadas con el narcotráfico, y la

mayoría de las víctimas (y de los victimarios) son hombres jóvenes de edades entre 18 y 30 años. En este entramado, los mecanismos que tradicionalmente ha utilizado la comunidad – un código de comportamiento interno, que todo el mundo obedece – se muestran insuficientes a la hora de afrontar la nueva realidad de la violencia derivada del narcotráfico, como reconoce el líder comunitario Raúl Ayala:

Bueno, yo te voy a decir francamente. En la Comunidad de Los Chorros... como en muchas comunidades, hay un código, un código no escrito. En mi comunidad no se permiten robos, abusos a niños ni ancianos... Eso yo te puedo dar fe, de que eso es un código de la creación de la comunidad. Aquí los niños se respetan, los adultos se respetan. Problemas como drogas, yo te podría decir... no te puedo decir que no los hay, porque, como en toda comunidad los hay, como en cualquier urbanización los hay, donde quiera hay ese tipo de... Como en toda comunidad, hay problemas, porque eso no es de... el que esté libre de pecados que tire la primera piedra. Pero sí yo entiendo que se está haciendo todo lo humanamente posible por corregir eso. Eso es un asunto que necesita más que un Programa de Comunidades Especiales. Eso es un asunto que necesita más que tener una junta comunitaria. El problema de las drogas es un problema que hay que afrontar. (Raúl Ayala líder comunitario Los Chorros)

4.12 La religión en Los Chorros

La religiosidad es un aspecto muy presente en los residentes de la comunidad y en muchos lugares de la sociedad puertorriqueña. En Los Chorros, gran parte de sus residentes son católicos, y muchos de ellos son practicantes. Aunque la comunidad cuenta en la actualidad con dos iglesias protestantes: la “Iglesia Protestante Restauradora Vida para Cristo”, en el callejón 4; y la segunda, también protestante, está ubicada en la PR-833 y se llama “Iglesia de Dios Senda Celestial”, los protestantes siguen siendo una minoría en la comunidad. En un rincón de la comunidad se puede observar una figura bastante grande de la Virgen María, y los residentes le llevan flores y mantienen el área muy limpia, y hacen círculos de oraciones en frente de la Virgen.

Pero es una comunidad que conserva su cultura, ese don familiar que en muchos lugares está en peligro de extinción. Aquí tenemos tradiciones religiosas, por ejemplo, tenemos una Virgencita de cerámica que muchos que pasan, porque son católicos, le traen flores y le hacen una oración o el rosario. Todos los que vivimos aquí sabemos que este rinconcito es dedicado a la Virgen, la madre de Dios. (Ana Ocasio, residente de Los Chorros)

Ha habido históricamente párrocos de la comunidad, como sin duda lo fue el Padre Suazo, que han mostrado un compromiso con la comunidad sincero, y un apoyo en sus

luchas históricas incuestionable. (Luego volveremos a este asunto). Pero quizás es en el debate reciente sobre el problema de la drogadicción y el narcotráfico que la idea de una religiosidad popular profunda, conservadora, se evidencia de manera más clara. En una conversación que tuvimos con el líder comunitario Raúl Ayala, le preguntamos a este cuál era su visión sobre la política que debería adoptar el estado para resolver el problema del narcotráfico, y la violencia que se deriva del narcotráfico. Su respuesta nos tomó por sorpresa. En un giro inesperado, Ayala pasó a favorecer y defender la idea de un sistema de “medicación gratuita”:

El problema de drogas es como algo que es un vicio y luego una enfermedad. Yo creo que hay una propuesta por ahí, verdad, caminando que es la *medicación gratuita*. El toro hay que cogerlo por los cuernos. No me digan que mi comunidad es la única en la que podríamos decir que hay algo, algún problema de drogas. Se podría decir que es algo bien liviano, pero si te digo que a mis alrededores, en donde hay otro nivel, otro nivel de sociedad, también los hay. Yo creo que es bien saludable aceptarlo, pero más importante es erradicarlo, pero, eso conlleva más sinceridad, y como hizo Doña Sila (ex-gobernadora) con el Programa de Comunidades Especiales... No es meramente decir lo que se puede hacer, sino hacerlo. (Raúl Ayala líder comunitario de Los Chorros)

Decimos que esta idea de Ayala de defender un programa de medicación gratuita nos resultó “inesperado” porque, para las poblaciones pobres de Puerto Rico, y con el conservadurismo y el fundamentalismo religioso muy marcado, es una idea poco común. Más común, más acorde con lo que sería la visión de la mayoría de los miembros de la comunidad, lo es sin duda la respuesta que ofreció Heriberto Sosa, otro de los líderes comunitarios. Viniendo de un pasado que califica como pecaminoso de alcoholismo y drogadicción en su juventud, Heriberto ofrece una respuesta de tipo más conservador: la “conversión religiosa”. Además, la respuesta que ofrece tiene más la forma de “testimonio” religioso que de otra cosa:

Es un mundo que no tiene vuelta atrás. Una vez entras, estás jodido. Pero uno se lo dice a los jóvenes y no hacen caso. Muchos de ellos no tienen educación y abandonan la escuela a temprana edad. Otros simplemente les llama la atención ese mundo del narcotráfico... porque yo también, cuando tenía la edad de catorce años, me desvié y caí en el alcoholismo y en el mundo de las drogas. Pero, aun así, me había criado en los caminos cristianos cuando era muchachito... mi mamá... pero, me alejé un poco de esos caminos, y más luego, más adelante, a la edad de veintiocho años, fue que pude lograr encontrar nuevamente el camino... Me recupere, deje el alcoholismo, deje el mundo de las drogas - no por intravenosas... era un vacilón, nos fumábamos casi siempre su cosita de... *marihuana+ - eso era. Te lo digo porque me gusta ser franco... *Y+ la guerra del control de los puntos de droga... Desafortunadamente, la mayoría de los perjudicados son jóvenes que se

insertan en este mundo. La vida fácil. Muchos prefieren escoger este mundo, y no hay un amor a la vida, al sacrificio, a establecerse metas y cumplirlas, o sencillamente no hay expectativas de la vida. (Heriberto Sosa, líder comunitario)

Para Sosa, a diferencia de Ayala, el problema de fondo es un problema de ausencia de Dios, y de actividades sanas. Son interesantes las similitudes, por otro lado, entre los argumentos Heriberto Sosa y las de un joven de la comunidad, Ángel “El Gato” Rosario, de 23 años. El caso de Ángel es interesante porque Ángel es exactamente lo opuesto a estos jóvenes que se insertan en el mundo del narcotráfico. Ángel es estudioso, va a la iglesia, hace deportes, es boxeador (de ahí el origen de su nombre “El Gato”) con promesas de convertirse en profesional, y lleva una vida sana y de no salir. Ángel es, ante los ojos de muchos de los miembros de la comunidad, el “joven modelo”, el ejemplo que los demás jóvenes deberían seguir.

Ángel se toma su vida de boxeador muy en serio. Dice que: “el boxeo para mi es una disciplina muy dura, pero que hay que trabajarla”. Ángel nos cuenta sobre cómo se insertó en el mundo del boxeo:

A la comunidad fue un señor del Departamento de Recreación y Deportes buscando jóvenes interesados en aprender el deporte del boxeo... *Se trataba de un programa ofrecido por+ ...un grupo de boxeadores profesionales que buscaban

talentos jóvenes para desarrollarlos en el mundo del boxeo profesional. (Ángel “El Gato” Rosario, residente de Los Chorros)

Ángel se entrena actualmente en un gimnasio con el boxeador profesional puertorriqueño llamado Iván Calderón, y este último expresó ver en Ángel competencias de “campeón”.

La primera vez que lo vi boxear quedé impresionado... Ahora mismo está peleando aficionado, y esperemos que clasifique a un Juego Olímpico y represente a Puerto Rico, y luego salte al profesionalismo... Tengo un gran interés porque Ángel llegue a ser profesional y obtengas muchas victorias para Puerto Rico, y llegue ser un campeón mundial. Es un muchacho que tiene un gran futuro y puede llegar a ser campeón. (Iván Calderón)

Ángel, por su lado, habla del programa de boxeadores al que pertenece no solo en términos de afición personal, sino que también en términos de la necesidad de oportunidades como estas para la juventud actual. De hecho, Ángel contrapone este programa al narcotráfico, queriendo implicar que en ausencia de programas como estos, los jóvenes no tendrán otra opción que insertarse en el narcotráfico:

Esta iniciativa me parece muy importante principalmente para ocupar a los jóvenes de esta comunidad, porque no hay muchas alternativas. Quizás la más triste es la del narcotráfico. (Ángel “El Gato” Rosario residente de Los Chorros)

Pero en Ángel se mezcla el deporte con la religión, y al final su respuesta al narcotráfico parece ser muy cercana a la de Heriberto Sosa (y distinta a la de Raúl Ayala), en el sentido de que la religión se antepone a todo lo demás, incluido el boxeo. Ángel me expresó esto claramente en una conversación que tuvimos, cuando me dijo:

Para mí, lo primero es la Iglesia; lo segundo, la familia; y lo tercero, el gimnasio donde yo practico el boxeo. (Ángel “El Gato” Rosario, residente de Los Chorros)

En definitiva, la visión de Heriberto Sosa y de Ángel “El Gato” Rosario sobre el problema del narcotráfico, o más bien sobre la solución al problema del narcotráfico, parece ser más cercana a lo que expresarían la mayoría de los residentes de Los Chorros, ante la solicitud de soluciones al problema de la drogadicción y del narcotráfico. Y la idea de una “medicalización de la droga” como la propuesta por Ayala sería probablemente tomada por estos como algo inconcebible e inaceptable. En lo que sí están de acuerdo todos estos líderes comunitarios es en su oposición a lo que de hecho es el proyecto del estado, y de la policía del estado, para combatir el crimen: un plan de Mano Dura. Todos

parecen también estar de acuerdo en que no hay muchas oportunidades u opciones para muchos de estos jóvenes, y de que son condiciones estructurales de la pobreza las que empujan estos jóvenes a adentrarse en ese mundo ilegal y criminal.

CAPÍTULO 5

LA AMENAZA DE EXPROPIACIÓN, EL PROYECTO DE COMUNIDADES ESPECIALES Y LA TEORÍA DEL EMPODERAMIENTO

5.1 La amenaza de expropiación

A principios de los 1990s gran parte de los residentes de Los Chorros ya contaban con su título de propiedad que los certificaba como propietarios de sus casitas. Los residentes recuerdan bien la intervención del entonces alcalde “Junior Cruz”, y siempre que se menciona su nombre se añade “que en paz descansa”, dado que el alcalde ya murió. El acto, en cualquier caso, demuestra el sentido de agradecimiento que sienten los residentes de Los Chorros con el ex-alcalde.

Pero ha sido principalmente a partir del año 2007 que el Municipio de Guaynabo comienza una ofensiva en contra de las comunidades pobres de Guaynabo, con la intención de expropiarles sus tierras. Para comenzar este proceso, el Municipio presentó una demanda en el Tribunal Superior de San Juan para reclamar que se le retire la designación de comunidad especial a diez sectores de ese Municipio, entre las que se encontraban las comunidades de Camarones, Corea, Jerusalén, Sabana, Vietnam y Los Chorros. Como parte de los argumentos, el Municipio alegaba que no fue consultado por la Oficina de Comunidades Especiales en el año 2001 para designar a esas comunidades de su Municipio como “especiales”. En el año 2007 el Tribunal de San Juan denegó la petición presentada por el Municipio, y decidió evaluar a fondo la demanda municipal. En el año

2010 el tribunal determinó que, contrario a lo que alega el Municipio, este sí fue consultado sobre la designación de comunidades especiales.

En cualquier caso, ha sido bajo la gestión administrativa del actual alcalde estadista Héctor O'Neill, de 1993 hasta el presente, que el Municipio de Guaynabo comienza a enviar comunicaciones del actual alcalde para informarles a los residentes de Los Chorros las intenciones de expropiarles sus casas, y mudarlos a un proyecto de viviendas tipo "walk-up" (casas adosadas) ubicado justo al lado de la Comunidad Los Chorros. La justificación oficial para las expropiaciones es que se va a ampliar la carretera que atraviesa la Comunidad Los Chorros, aunque de manera extra-oficial se habla también de una ampliación del acueducto, o de un supuesto peligro (presuntamente inventado por O'Neill) de deslizamiento de tierra en caso de lluvias fuertes. También se habla, como no podría ser de otra manera, de proyectos para el desarrollo de más viviendas de lujo en los terrenos que forman parte de la comunidad.

Doña Margarita describe el efecto psicológico de las amenazas de expropiación sobre la comunidad, y dice que en ella "ya no se duerme tranquilo".

Que te digo que en esta comunidad ha habido una, un sentimiento tan grande y un afecto emocional que yo creo que aquí necesitamos hasta psiquiatras y psicólogos y... porque no se duerme tranquilo... mientras que el jefe grande que quiere expropiarnos a nosotros duerme tranquilo, su familia duerme tranquila, metiendo lujos por ahí. (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

De manera inicial, lo que aconteció es que algunos residentes aceptaron la propuesta del alcalde e intercambiaron sus casas en Los Chorros por un “walk-up” (piso de protección pública) en el proyecto del Municipio. En principio, se trataba de unas viviendas adosadas de protección oficial, y con las cláusulas que son típicas de este tipo de viviendas: no se puede sub-arrendar, no se puede vender en un periodo de diez años. Si vas a vender, le tienes que re-vender al Municipio por la misma cantidad de la venta original. No se puede construir. El costo del “walk-up” (piso de protección pública) de tres habitaciones era de aproximadamente 90 mil dólares, y a este balance se le acreditaría el valor de la tasación de la propiedad entregada. El balance pasaría a formar parte de un préstamo hipotecario garantizado por el gobierno, y el Municipio aportaría tres mil dólares anuales al pago de la hipoteca en forma de subsidio. Una vez la transacción se completaba, la casa que entregabas era inmediatamente destruida con una grúa mecánica, y el predio cercado para evitar que sea ocupado por otro invasor.

Esto causó conflicto entre los residentes que querían quedarse y los que querían irse, y creó toda una serie de interrogantes en la mente de los que se opusieron sobre las irregularidades en el proceso de otorgación de los “walk-ups” (piso de protección pública), así como sobre los verdaderos motivos de algunos residentes de aceptar la propuesta del alcalde. Sobre las irregularidades en los procesos de otorgación, predominan los comentarios sobre la otorgación de unidades a los “agregados”: es decir, los descendientes de titulares, pero que ellos mismos no eran titulares. Estos, sin embargo,

continuaban residiendo en las viviendas de sus padres o abuelos titulares, en ocasiones bajo condiciones de hacinamiento extremo.

Iban a hacer “walk-ups” (piso de protección pública). Entonces iban a cualificar las personas que, fueran este, casados, las personas que, como decirte, como se llama, que no fuera con matrimonio, personas solas no podían, no cualificaban, los que tuvieran sus terrenos con sus casas, que pasa el terreno que dice mi esposa aquí la señora, que era la que tenía la casa, arriba vivía la hija, porque la casa es de la señora, la hija no tenía derecho a nada, sino más que la señora, donde vive Doña Moncha, donde vivía Doña Moncha, donde nosotros nos parqueamos ahora, ahí vivía Doña Moncha y a la parte de arriba vivía la hija y al otro lao vivía otra hija más, tres casas en un sólo solar. La que cualificaba era Doña Moncha nada más para los apartamentos. Él le dio apartamentos a Moncha, a las hijas y a tó el que estaba agregao a los padres, como decimos. Pues, entonces la doña ésta [refiriéndose a otra señora], la señora de aquí le dieron casa, le dieron apartamento y a la hija también, y a la hija de la hija también le dieron, que vivía con ella cuando tenía ya su hijo también viviendo. (José, esposo de Margarita Vicente)

El señor que vivía ahí al lao. ¿Cómo se llamaba él? Melitón. Ahí vivía Melitón, vivía el yerno que era, que le dicen Bam-Bam, con la hija de él. Tenían una casita de un cuarto, de decir, una casita de un cuarto de ellos y los dos, un cuartito para los

nenes que ya son mayores. Pues, que pasa, al ellos decir este, te vengo a proponer un caso, tu entregas el terreno y yo te doy una casa, te la doy aquí, y le dieron a los otros y le dieron a ellos también. Supuestamente esa gente no cualificaba y fueron los primeros que le dieron... Sí. Que pasa, yo como agregao, que no tengo ná, sino que el terreno es de mi padre y la casa es de mi padre, yo lo que tengo es este cantito aquí al lao. ¿Qué voy hacer? Decirle a mi padre, mira, este, aquí nos vamos a beneficiar tós, vamos a darle el terreno a ellos, mira en cuanto este, te tasan la casa, te vas con nosotros. A ti te van a dar apartamento y a mí me van a dar uno, a aquel le van a dar otro, son tres apartamentos en uno. (José, esposo de Margarita Vicente)

Porque yo me acuerdo que la señora de allí, nos dijo a nosotros: “el que quiera seguir en la porquería que siga y el que quiera progresar va a prosperar”. Pero, quien lo fijo, la que estaba agregada, porque no lo dijo la maí (Mama), lo dijo ella porque no tenía ná, tú me entiendes... Por qué irse al “walk-up” (piso de protección pública) era, como decir: “chacho, voy a tener lo mío ahora, yo lo que tengo es una pocilga aquí encima de la maí (Mama) mía. La maí (Mama) mía tiene una casa en cemento y yo lo que tengo es una porquería de madera aquí, que esto la polilla se la está comiendo. Ve. Que es lo que pasa, que al decir eso ella: “ah! el que quiera seguir viviendo en la pocilga, que se quede en la pocilga, nosotros nos vamos a vivir mejor”. Pues, claro que va a vivir mejor pues vas a tener lo tuyo, que

no lo tenías y que supuestamente no cualificabas. (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

En cuanto a los cuestionamientos sobre los motivos reales de algunos residentes a mudarse a los “walk-ups” (piso de protección pública), los residentes apuntan a que eran empleados municipales, insinuando que fueron “forzados” a mudarse.

Si ustedes se ponen a analizar, que eso también yo lo he pensado aquí yo le puedo señalar con el deo (dedo) y darle nombre y apellidos de los residentes que viven ahí que fueron empleados municipales de Guaynabo y todavía tiene residentes que son empleados actualmente. Ex-empleados y empleados que firmaron para ese proyecto, es mi jefe y sabes que esa gente obligan a la gente a firmar y hasta a votar, y hasta tienes que ir al colegio [electoral] a trabajar porque si no pierdes tu empleo... Te diría sacando yo cálculo, hay más de diez familias que fueron, que son empleados y ex-empleados municipales. (Margarita Vicente)

Casi todos eran empleados del Municipio y ahí fue donde más empezaron... Que vivían agregaos y entonces el papá pensó: “yo vivo aquí con mi hija y mi hija tiene dos nenes, negociamos, si tú me das un apartamento pa’ mi hija y pa’ mis dos nenes entonces yo me voy”. Pues, a ellos les convino el negocio. Yo conozco una familia que le dieron tres, bueno si la de Moncha. Le dieron el de Lydia que es empleada todavía actual del Municipio, la hija fue ex empleada del Municipio, el

hijo fue ex empleado municipal también, eh, la mamá se jubiló en el Municipio, vive ahí. Digna Almética que no tenía vivienda, que no sé cómo la metieron a vivir ahí, empleada y actualmente empleada municipal. Eh, Adán, empleado municipal. Martínez Marcel, empleado municipal. Yolanda Peña, empleada municipal, actualmente ella y la hija. Perfecta, ex-empleada jubilada municipal. Raúl, la nena empleada y el nene empleado municipal. Eh. Bueno, yo te digo... Eso fue, no haya duda de que: “sino cedes el terreno te vamos a botar del trabajo, te vamos a sacar fuera del Municipio”. Con amenaza, porque tós (todos) están viviendo ahí. (Margarita Vicente)

Sí, porque negociaron, eso fue de los primeros que negociaron, que eran políticos, cuando el Municipio dijo: “no, que mañana viene la expropiación”. Vino tó (todos) el mundo y tan-tan, soltó escritura, pam! A los tres días se fue tó (todos) el mundo... Ellos negociaron también porque trabajaban con el Municipio y fueron, fueron... casi todos los empleados del Municipio fueron los primeros que negociaron... Si, si. Esos fueron. Casi tós los que compraron trabajan con el Municipio. (Antonio Ojeda líder comunitario de Los Chorros)

Muchos vecinos, sin embargo, decidieron no mudarse a los “walk-ups” (piso de protección pública) y, de hecho, el Municipio se vio obligado a vender algunos de los “walk-ups” (piso de protección pública) a otros empleados municipales que venían de fuera de la comunidad.



(Foto 10: Casa expropiada por el Municipio de Guaynabo)

5.2 Los vecinos que se quedaron

Sin duda, la negativa de algunos vecinos de mudarse a los “walk-ups” (piso de protección pública) se basaba mayormente en que ellos deseaban “casas”, no “apartamentos” o “walk-ups”, pues estos últimos no tienen terreno para la huerta y la crianza de animales domésticos, gallinas y cerdos. Pero en general, la perspectiva de los residentes viene informada por tres situaciones particulares: primero, la preferencia (en parte cultural) de casas terreras; segundo, el problema de hacinamiento, y el consecuente hecho de que por cada terreno hay varios herederos; y finalmente por un análisis del precio de la propiedad en Guaynabo, y la conciencia de que el valor de sus tierras en el mercado es mucho mayor que lo que les ofrece el alcalde. El debate sobre las casas es

controversial, pues los residentes de Los Chorros alegan que a ellos se les había prometido casas, no “walk-ups”. Margarita Vicente, por ejemplo, cuenta sobre el asunto de las casas:

Y nadie estaba de acuerdo con los “walk-up” (piso de protección pública), sino con las casitas que se prometió... Pues, la gente: “mira nos cogió de bobos”, tú me entiendes. Porque, si él hace las casas, todos no estuviéramos aquí. O, estuviéramos aquí con casas bien hechas, ¿ve? Porque en este terreno aquí, si tú vienes y tiras relleno por ahí pá abajo, tú sabes cuanta cantidad de casas caben en esa área. Por lo menos sus treinta o cuarenta casas. (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

Margarita es además consciente de que en la comunidad Juan Domingo, una comunidad cercana y que confronta exactamente los mismos problemas de expropiación que la Comunidad de Los Chorros, el alcalde le construyó casas a los residentes, y no “walk-ups” (piso de protección pública). Y lo mismo ha ocurrido en otra comunidad del Municipio de Bayamón, contiguo al de Guaynabo.

Ahora mismo mira, es como el caso de Ramón Luis [Ex-alcalde del Municipio de Bayamón, contiguo al de Guaynabo]. Ramón Luis cogió el Volcán [otra comunidad similar a la de Los Chorros], allá abajo, y aquello era una pocilga allí. El Volcán en Bayamón era una pocilga. ¿Qué hizo Ramón Luis? Cogió un terreno, lo mando ah..., lo compró, lo peló, hicieron unas casas y las personas que vivían aquí [en El

Volcán+, las mudaron pa' esas casas. No fueron "walk-up" (piso de protección pública), fueron casas de tres cuartos, con marquesina y balcón... Y viven felices y contentos como si ná. Allí nunca hubo una discordia ni hubo ná. (Margarita Vicente)

Margarita además es consciente de que el valor de su tierra en el libre mercado es significativamente mayor que lo que le ofrece el alcalde. El terreno es de 600 metros cuadrados, y el valor del metro cuadrado en Guaynabo (en base a las tasaciones de las numerosas mansiones en la zona) es de 400 dólares por metro cuadrado. Eso significa que el terreno tiene un valor de 240,000 dólares. El alcalde le ofrece 21,000 dólares.

Entonces yo tengo esa balanza. A mí me ofreció el alcalde veintiún mil pesos por esta casita... ¿vivir con veintiún mil pesos en esta área? Vamos a por aquí en Guaynabo, porque yo no me voy pá Trujillo Alto, ni Dorado, ni Vega Baja. Yo quiero estar donde yo estoy, donde conozco a mi gente, donde se criaron mis hijos, donde yo me crié, donde yo conozco a la gente, que aquí estoy yo con las puertas abiertas todo el día, día y noche, hasta tarde cerramos esta puerta. En esta comunidad, yo no puedo decir que me han robado, mira todo mi terrenito que yo tengo, y aquí ha habido respeto, aquí en esta comunidad se respeta y todo el mundo nos cuidamos unos a los otros... Pero, yo no le doy esta casita al Municipio de Guaynabo ni por mil, ni por noventa mil pesos. Porque esto tiene aquí seiscientos metros, este solarcito mío, y el metro aquí en Guaynabo está..., no sé si ya debe estar en

quinientos, pero estaba en cuatrocientos. Tú sabes, que si vamos a ver, tú sacas cuentas, y tú dices, ¿oye pero...? (Margarita Vicente)

El caso de Ramiro García, por otro lado, refleja la gran problemática de los residentes de Los Chorros de manera dramática. El hacinamiento, junto con la práctica de tener muchos hijos, ha llevado a una situación en la que hay múltiples herederos de un titular habitando en el mismo terreno (diferentes casitas dentro de un mismo terreno), y con diferencias de opiniones sobre cómo proceder ante la amenaza de expropiación. Esta es, sin duda, una fuente importante de conflicto inter-familiar en Los Chorros hoy en día, entre los herederos de titulares.

Cuando vinieron a hacer un arreglo conmigo yo pedía 350,000 pesos y le bajaba la cara, me montaba y nos íbamos. Son 7 herederos. Ustedes me dan 350,000 pesos, a 50,000 pesos por heredero, y yo suelto el bulto, pero si no... Sean inteligentes, esto es sencillo, esto es matemático, ustedes me están ofreciendo 87,000 por la casa, pero por el terreno no. El terreno lo hicimos nosotros, como le dije, esto fue una “cambímbora”, esto es relleno... Ellos dan 85,000 por esto y yo pido 350,000. Vamos a lidiar esto. Pero está en los tribunales paralizado, no nos han dicho nada, ya van dos años que no nos dicen nada, pero antes era continuo, continuo, y usted no sabe las barbaridades que nosotros sufrimos aquí, a nosotros se nos tiraba piedras, se nos insultaba los obreros. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

En cualquier caso, la decisión de no mudarse vino a un alto costo, y estos residentes que decidieron no mudarse recuerdan con amargura los días en que llegaron las primeras cartas de expropiación.

Un domingo, nosotros aquí disfrutando y llegó una señora por ahí con la carta. Mira, la carta de expropiación. – “Mire, pero estamos en domingo”. --“Es que si vengo el lunes, martes, miércoles ustedes, como están trabajando, yo tengo que venir en la mañana, no los voy a encontrar”. --“ ¿Y por la tarde no podía?”. -- “Pues, ya por la tarde usted se puede estar bañando”. Ahí fue cuando se sometió el caso. No, no. Yo le dije, yo lo voy a aceptar pero, esto es en contra mía, esto no se hace, esta es la privacidad mía, hoy domingo, que yo estoy disfrutando con mi familia, pá que ustedes... Esto va a ser un dolor de cabeza pá mi ahora y un nerviosismo y tú sabes, a ponerme mal de los nervios pensando ná más en que me van a sacar de mi terreno usted, hoy domingo con esta carta de expropiación. O sea, que ya usted me daño el día con esta carta de expropiación. (Margarita Vicente)

Los vecinos de Los Chorros recuerdan también con amargura los sufrimientos por los que han tenido que pasar ante las numerosas tácticas que ha utilizado el Municipio para forzarlos a abandonar sus propiedades: desde el suspendido de servicios de luz y agua y de los servicios de recogido de basura, las peripecias legales, y la destrucción de casas con grúas mecánicas; es decir, en una aparente “lucha de desgaste”.

A mí me han emplazado tres veces. Nosotros fuimos tres veces, y entonces fuimos a Tribunal de Instancia y él se retiró ya, las tres veces él se retiró. A mí, él me depositó dinero obligatorio, entonces yo no firmé carta y fuimos con la profesora de la Universidad de Puerto Rico Facultad de Derecho, Mirta Morales. Y, entonces eh, fuimos a tres vistas, y entonces eh, retiró el dinero por último. Y entonces quedó en reuniones, reuniones con ellos. Manda memos con los empleados. Ahora mismo está en judicial y suspendieron vistas porque, entonces él, para ganar tiempo, pues, él ha pedido más tiempo y se ha dao tiempo y estamos preparaos para ir a juicio. (Antonio Ojeda, líder comunitario de Los Chorros)

Y de la noche a la mañana vino el emplazamiento, por la, el martes por la noche vino un emplazador: “No, que mire esto, esta carta, porque te vamos a dar una semana, porque si no las maquinas...”. Yo le dije: “Mira lamentablemente, dame la carta y yo no te voy a firmar ningún documento”. Vine, pam!, llamamos a Mirta y se la dimos a Mirta, la primera. Esperamos un mes, fuimos al Tribunal de nuevo. Paró de nuevo. El depositó ciento setenta y siete mil pesos a la brava en el banco, en el banco a nombre mío. Yo estaba en proceso de escritura con mis hermanos, mis hermanos están perdidos pero, ya salió tó eso y lo que estoy esperando es que vengan a medir ya, los tengo en la escritura en Bayamón. Esperamos mes y pico, y después lo envió con otro emplazador, apareció un jueves por la noche, yo le dije: “mira, ya ustedes están creando tensión, este, este, dile al alcalde que se venga a reunir con los muchachos del Comité, y tener dialogo, porque esto no funciona

así”. “No que lo que te vamos a dar son dos semanas más porque la semana que viene, este, va a haber desahucio”. Yo le dije: “bueno, si va haber desahucio, aquí va haber una tragedia si vienen, dile al alcalde que venga a tener dialogo”. La segunda vez. Después esperamos como dos meses y pico, después de dos meses, como pá agosto, volvió y apareció otro más, “no mira, que el alcalde mando la carta que depositó el dinero en el Tribunal y que la semana que viene, va haber desahucio”. Pues, entonces arrancamos pal Tribunal, allá en el Tribunal vino Mirtha, pegaron a bregar, pues, fuimos dos veces, el juez le dio una advertencia, de que no se metiera a la comunidad, que no metiera carro a menos que no fuera pá limpiar, ahí tenía una máquina, que la sacara, que no tuviera roces con los empleados que si venía a buscar algo, que buscara los muchachos del Comité, pues, se aguantó un tiempito. Y entonces la tercera vuelta vino, volvió y lo cogió el mismo juez. El juez le advirtió las normas, le dijo: “yo, por el bienestar de la comunidad no quiero que entres, que tengan roces”. Este, le dijo al abogado, que hablara con el alcalde, porque ya eso lo que iba a causar era un problema, pá que nosotros estuviéramos tranquilos. Pues, entonces vino, ese día y le dijo al juez que iba a retirar el dinero, pues vino, y el juez, pues, firmó unos documentos, pues, yo quiero que usted retire ese dinero. Retiro el dinero. Hasta ahora que fuimos a una vista, antier, hubo una ahora, que yo no fui, la pararon pá ver, porque él lo que está es ganando tiempo hasta que vinieran las elecciones. Ahora hay que ver con lo que él venga, entiendes, como ellos están arriba ahora, hay que ver. (Antonio Ojeda, residente de Los Chorros)

Metieron máquinas y porquerías ahí pá no dejarnos entrar. Y nosotros luchamos e inclusive cuando estaban tirando el cemento pusieron una grúa ahí... Por la mañana salió tó el mundo a trabajar de acá dentro los de acá y pusieron la grúa, fuá. Y por la tarde cuando íbamos a entrar no había paso porque estaba la grúa metía en el medio. Y este “parking”, ese terreno que está ahí, ese “parking”, toda la vida fue... Y por ahí viene la ambulancia y por ahí viene los bomberos, si tuvieran que venir, que aquí gracias a Dios y a la Virgen Santísima nunca se ha quemado una casa. Por ahí entra el del gas, por ahí vienen los de la mueblería, por ahí viene la visita para su casa. Eso es un “parking” que eso es de nosotros ahí, ese “parking” no nos lo pueden coger. Ellos por eso no se han atrevido coger ese “parking”.
(Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

En cualquier caso, las amenazas de expropiaciones y las mudanzas a los “walk-ups” fueron motivo de conflicto entre “los que se fueron” y “los que se quedaron”, pero además fue el motor propulsor para que iniciara el proceso de movilización de los residentes. De forma casi simultánea, en 2001, se crea a nivel nacional el proyecto de Comunidades Especiales como proyecto emblemático de la administración de la entonces gobernadora estadolibrista Sila María Calderón, dirigido a promover, entre otras cosas, la participación ciudadana y la capacitación de líderes comunitarios.

5.3 La construcción de una “comunidad imaginada” en Los Chorros

La construcción de una identidad comunitaria en Los Chorros está en gran medida determinada por su cercanía a comunidades de ricos, siendo ellos pobres. La proximidad tan inmediata de la comunidad con complejos residenciales de mansiones de millonarios crea claramente un “nosotros” y un “ellos”, un adentro y un afuera, y es explícito en los comentarios que hacen los locales sobre el tema. Pero sin duda, se encuentra en la comunidad la existencia a lo largo de los años de prácticas de interacción complejas, que construyen de manera interna un sentido de comunidad muy fuerte. La amenaza de expropiación, por su parte, ha contribuido a impulsar una versión articulada de esta idea de comunidad, y a utilizar la misma para propósitos de la lucha contra las expropiaciones.

A un nivel muy elemental, existen sin duda aspectos psicológicos que influyeron, e influyen, en esta construcción de una identidad comunitaria en Los Chorros. El sentido de pertenencia que se crea en una comunidad es un proceso muy complejo, y está mediado por procesos tanto culturales como psicológicos. Esther Wiensfeld (2001), por ejemplo, apunta a estudios de psicología social comunitaria sobre la relación de los sujetos con su medioambiente físico y el entorno de sus vecindarios y hogares, y en los que se destaca cómo el proceso de interacción que tienen las personas con su ambientes les provee un sentido de identidad con los mismos, y que el vínculo que las personas establecen con el ambiente son significativos para generar un sentido de dependencia con el lugar o el hogar. Desde estas perspectivas -- que integran elementos tan diversos como el “interaccionismo simbólico” o la perspectiva dramaturga de Goffman, entre otras --, el entorno puede entenderse como expresión y diseño de la identidad, donde “las viviendas

y sus contenidos expresan simbólicamente la clase social, las preferencias estéticas, los recursos y los rasgos de la personalidad, y la historia personal de sus residentes. Estos símbolos son parte de los gestos que la gente usa para comunicarse entre sí". (Wiensfeld 2001: 69)

Pero, más allá de este nivel muy elemental, existen también elementos de esta identidad comunitaria de Los Chorros que ameritan que se le defina como una comunidad "imaginada", en el sentido que le atribuye a este término Benedict Anderson (1993). Es cierto, y somos conscientes de ello, de que Anderson ideó este concepto de "comunidades imaginadas" con el fin de describir un fenómeno (los nacionalismos) que se desarrollaba en contextos muy diferentes a los que podrían caracterizar a Los Chorros. El problema que ocupa a Anderson es el de la naciones modernas y los nacionalismos, y de cómo estos han logrado alcanzar su hegemonía en contextos donde la mayoría de los miembros de la nación no se conocen cara a cara. "Aun los miembros de la nación más pequeña", dice Anderson, "no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson 1993:23). "Esta fraternidad", añade Anderson, es "la que ha permitido durante los últimos siglos que tantos millones de personas maten y sobre todo estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas". (Anderson 1993: 25)

Anderson coincide con Gellner en su aseveración de que los nacionalismos no son un despertar de las naciones a la autoconciencia, sino que inventan naciones donde antes no existían. Pero Anderson menciona que Gellner estaba "tan ansioso por demostrar que el nacionalismo se disfrazaba con falsas pretensiones que equipara la invención con la

fabricación y la falsedad, antes que con la imaginación y la creación”. (Anderson 1993: 24)

Anderson, por el contrario, ve el proceso de construcción de los nacionalismos como un proceso de imaginación creativa que, impulsado por el desarrollo del capitalismo y la invención de la imprenta (lo cual implica una comunidad de lectores), hicieron posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna. (Anderson 1993:75)

Aun así, los lazos de solidaridad que se han creado entre los miembros de la comunidad Los Chorros, donde la mayoría de los miembros de la comunidad se conocen cara a cara, ameritan ser clasificados como “imaginados”, al menos en el sentido de que haría poco sentido definir estos lazos como una “fabricación o falsedad”, es decir, de acuerdo a la concepción de Gellner. La práctica de los “bautismos de muñecas” (de la cuál hablaremos más adelante) es quizás el ejemplo más claro de esto, pues si bien es cierto que mediante el acto se crea una relación de familia que es “falsa”, también constituye un acto de creatividad que posibilita la construcción de una identidad colectiva entre los participantes, y que de hecho se reduce a la unidad institucional más elemental: la familia misma. Esto más aún cuando se considera la importancia de la institución del “compadrazgo” en la sociedad puertorriqueña, y latinoamericana en general.

Estos lazos imaginarios, a su vez, vienen reforzados por una serie de prácticas que tenían lugar en el pasado, pero que ayudan a cimentar la memoria de una comunidad armónica. Los discursos sobre la unidad armónica de la comunidad adquieren su relevancia y pertinencia en este momento histórico, ante las amenazas de expropiación, y son por tanto una construcción que no puede ser entendida en independencia de esta

realidad histórica: la amenaza de expropiación. Aun cuando los elementos básicos de esa construcción estén basados en realidades históricas, la residencia y recurrencia de este tipo de discurso en el presente etnográfico se explica en el contexto histórico particular en el que se dan.

Los siguientes comentarios fueron extraídos de entrevistas a los residentes de Los Chorros, y reflejan una visión romantizada de “los tiempos de antes”, cuando no había criminalidad, cuando la comida era compartida, y cuando se repartían dulces por las calles; y en la que se romantiza incluso la pobreza misma.

A pesar que las casas quedaban distantes, pero había, si había comunicación y entonces si este hacía un lechón pues le daba a los demás vecinos, si aquel hacía un “asopao” *sopa con arroz+ pues compartía, se compartía, había un ambiente de unidad, un ambiente de fraternidad entre los que vivían aquí. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

Antes, aquí había mucha unidad, este, las parrandas, el lechón, el coquito, el arroz con dulce. El vecino hacia y te mandaba pá acá, aquí se hacía arroz y se mandaba pa’ casa del vecino. (Carlos Sosa, residente de Los Chorros)

Y aquí vivió mucha gente, aquí vivieron viejitos que murieron de muchos años, muchos años, que yo me acuerdo. Don Deme, un señor que baja desde la tienda de Genaro Ortega con aquella única bolsa de dulces, repartiendo dulces hasta que

llegaba a su casa. O sea, son cosas que uno las lleva en el corazón, que nacieron en esta comunidad. (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

Le voy hacer una anécdota para que usted vea. Venían los turistas a ver el acueducto. Eran los carros aquellos que venían con los aros de madera Ford, “de patitas” que le llamaban, y se prendían con una manigueta. Venían los turistas, y cuando se paraban ahí, pues, eh, para entrar al acueducto ellos se paraban ahí y empezaban a tomar fotografía y qué se yo qué, viendo el ambiente, cómo era, y entonces mira lo que hacían. Tiraban diez centavos al aire, y estaba el puño y la bofetá [cachetada] por coger un centavo de eso, los muchachos. Porque eso, olvídense, si uno iba al colmadito y le decía: “dame un centavo de pan con mantequilla y un guineo, y a mamá que me dé “la ñapa” (algo adicional). Eso es una frase que casi no se usa nunca. Uno iba a comprar al colmado, al colmadito que le llamaban, y entonces uno pedía lo que era y entonces, como mandaban al muchacho a hacer la compra, comprar los artículos, le decía a mamá que le de la ñapa. Entonces el comerciante le decía: “vente por detrás de la puerta, allá hay un racimo de guineo [plátano], lo meneas y todos los que caigan son tuyos”. Así era la vida antes. Era una vida aunque pobre, pero una vida bien sana, no lo que estamos viendo ahora: mucho progreso, pero mucho progreso atrasado. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

Cuando los residentes de Los Chorros comparan la vida de ahora en la comunidad con la de antes, la de antes les resulta superior con respecto a la de ahora. Es interesante que, cuando estos mismos residentes comparan su vida actual con la vida en los residenciales de lujo que les rodean, la vida de ellos actual les parecerá superior a esta última. Estos continúan describiendo la comunidad, tal como existe en la actualidad, como “una mina”, “una felicidad”, o “lo mejor del mundo”; y además reafirman su predisposición aferrada y resoluta de luchar para que les saquen. Anastasia relacionaba la ausencia de matrimonio en su vida, con 77 años de edad, a la felicidad suprema: “Lo mejor del mundo, he vivido toda mi vida aquí y todavía no me he casado, tengo 77 años.” (Doña Anastasia residente de Los Chorros) Algo similar nos dice el dueño del bar Icacos: “Llevo de comerciante en Los Chorros desde el año 1954. Toda una felicidad. De aquí no me saca ni Dios...” (Anónimo, Comerciante en Los Chorros)

5.4 La vida lúdica-ritual de la comunidad en el pasado

Gran parte del recuerdo en mayor o menor medida romantizado del pasado está relacionado con la vida lúdica y ritual de la comunidad, y las expresiones de los residentes de Los Chorros sobre esta vida lúdica y ritual del pasado era recurrente, en su mayoría relacionadas con la vida católica tradicional del campesinado, como los son los “Rosarios cantados” o “las promesas cantadas a los Reyes Magos”, pero también con los bingos y otras actividades:

La señora que nos reunía en la casa, que se llamaba Doña Petrona, nos enseñó a rezar, nos enseñó un buen camino. Ella reunía todos los años pá Reyes, ella nos reunía a todos nosotros y íbamos a esa casa. Ella hacia a base de un cine, y nos sentaba y nosotros rezábamos ahí. Esa señora nos educó en el Rosario. (Margarita Vicente residente de Los Chorros)

La familia Llopi, ahí se hacían bingos en esa casa, ahí se hacían bailes, se despedía el año. Toda la comunidad iba a esa casa a despedir el año. Sabes hay muchos recuerdos buenos en esta comunidad. Arriba por Acueductos de una señora que se llamaba Doña Minguí, que era una señora como curandera, partera de esas, y murió. Dejo sus hijos, buenísimos, gente de buena educación. Y tú sabes, este, da pena que esta comunidad, este, nos vinieron a tocar después de que ha habido tanto desarrollo alrededor de nosotros. (Margarita Vicente)

...mucho rosario cantado. De hecho, le voy a recordar una señora que era la campeona de esto los Rosarios cantados, doña Petrona García, era la señora que se encargaba de hacer los Rosarios cantados en el barrio, y eso invitaban a los que habían y se amanecía uno, este, haciendo los Rosarios cantados .Lo más importante de esto, y yo no estoy de acuerdo, no esté en contra del progreso. El progreso es bueno, pero el progreso debe ir a la par, a la par. No es un progreso para unos pocos, y el otro ser rezagado aquí, he, en Puerto Rico. Los Félix Viera, que era de Don Pascual que vivía ahí en la casa azul de altos y bajos, que esa

estaba ya cuando yo vine a empezar a ver la comunidad y hacían promesas cantadas también de los Reyes. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

Una actividad que no es muy común en Puerto Rico, y de la cual no pudimos encontrar antecedentes históricos, es la que ellos llamaban “bautismos de muñecas”. Dos personas que desearan entrar en una relación de compadrazgo, pero que no tenían hijos que bautizar, realizaban en su lugar un bautismo de una muñeca. El cura celebraba el bautismo como cualquier otro, y la actividad servía para crear lazos de hermandad y solidaridad en donde antes no los había.

5.5 El elemento religioso en la lucha en contra de las expropiaciones

Durante el periodo 1965-1987, la comunidad recibió como párroco al Padre Rafael Suazo, que acababa de convertirse en sacerdote y su primer destino había sido la Parroquia de Torrimar. Se trata, de hecho, de una parroquia constituida principalmente por personas de dinero, residentes de las mansiones de Garden Hills y Torrimar. Durante ese periodo, el Padre Suazo creó una relación muy íntima con las personas de la Comunidad Los Chorros, y se convirtió en un aliado incondicional de la comunidad en sus esfuerzos por combatir la pobreza.

Más allá de los Rosarios cantados, las promesas de los Reyes y los “bautismos de muñecas”, o del recurrente uso por parte de los miembros de la sociedad de un discurso cargado de espiritualidad y de múltiples referencias a la voluntad de Dios y al destino, está también presente en la memoria de los residentes de Los Chorros las actividades de un

párroco de la Iglesia Católica comprometido “socialmente” con la comunidad. Y es, de hecho, en estos mismos términos que el Padre Suazo describe su misión y apostolado en la comunidad:

Bueno, se daba servicio religioso naturalmente. Yo iba todos los sábados a la casa de [Ernesto] Llopi, ahí plantaba mi mesa y celebraba mi misa, y ahí casábamos a la gente de allá arriba y todas esas cosas. Pero, la mayor labor mía hay no fue tanto la misa, que era bendita, sino era más social. Yo caminaba por todo ese barrio, yo comía en las casas que me daban, este, riquísimo por cierto, cocinan sabrosísimo. Y no creo que nadie no me quiso y lo pude sentir. (Padre Suazo, ex-párroco en Los Chorros)

Entre las actividades más notables del padre Suazo durante su periodo como párroco de Torrimar está el campamento de verano, en el que participaban todos los niños de Los Chorros, pero pago por donaciones que recogía el párroco entre sus feligreses más adinerados.

Desde el 73 hasta el 87, que me fui de aquí, celebrábamos un campamento de verano, que ya eso me imagino que lo sabes. Un campamento de verano que se llamaba el Campamento Los Chorros, donde tenía 200 niños un mes, sin costo ninguno para ellos. Nosotros buscábamos el dinero con la gente de acá abajo [los ricos de Torrimar], y con comedores escolares y los Maristas, que nos prestaban las

facilidades. Con un grupo de jóvenes de acá que trabajaban conmigo, y todos los viernes íbamos a un sitio diferente: a la playa, al museo. Me prestaban “guaguas” [autobuses], y yo iba con los niños. Eso, eso es bien notable, y lo sintieron muchísimo después que yo me fui de aquí. Yo todavía veo gente de Los Chorros y recuerdan: “Padre yo era de Los Chorros”.

Por otro lado, el Padre Suazo actuaba como mediador de conflictos, o alguien a quien acudir en tiempos de problemas. Los problemas, cuanta el padre Suazo, eran mayormente de carácter económico:

A mí era que me traían todo. Había necesidades económicas: “Padre, no se ha pagado la luz, que le vamos a hacer” --“Ay, no te preocupes, yo busco los “chavos” *dinero+”. Ese tipo de cosa es lo que pasaba, en la vida mía, por allá arriba. Como yo siempre estaba metido allí. (Padre Suazo, ex-párroco de Los Chorros)

En ocasiones las intervenciones no eran de tipo económico, pero demuestran el poder moral que ejercía el párroco sobre los residentes de la Comunidad Los Chorros.

Por ejemplo, una cosa fea: un señor mayor se llevó una niña de 13 años y de fuerza, se la robó, y yo me le metí en la casa. Estaba la niña brincando y saltando como una nena. Yo le dije: “Vístase y vámonos, que me la voy a llevar pá, pá su

casa”. El señor *decía+: “No, No”. O sea, ese tipo de cosas. La niña me obedeció, pues, yo cogí la ropa y los zapatos y se la lleve a la mamá. O sea, ese tipo de cosas.

En cualquier caso, el Padre Suazo fue transferido a otra parroquia en 1987, antes de que comenzaran las amenazas de expropiaciones. Posteriormente, en 2008, es enviado de vuelta a la Parroquia de Torrimar, aunque ya para ese momento la comunidad de Los Chorros no pertenecía ya a la Parroquia de Torrimar. El desarrollo de complejos residenciales de lujo en las cercanías de Los Chorros había ocasionado la apertura, en 1998, de una nueva parroquia, La Parroquia Cristo Salvador.

Los Chorros pasaron a formar parte de esa nueva parroquia. El nuevo párroco de Los Chorros, el Padre Walter Gómez, es menos entusiasta en su relación con los residentes de la Comunidad de Los Chorros, y piensa que el problema de las expropiaciones debe resolverse “negociando”. Comentando sobre la preferencia de los residentes de Los Chorros por casas con patio sobre apartamentos o “walk-ups”, el Padre Gómez es enfático en la necesidad de negociar, entendido como ceder algo a cambio de algo: en este caso, principalmente, acceso a la tierra por “calidad de vida” y “seguridad”:

Yo creo que es el conflicto primario, que la gente que se ha quedado en sus residencias, ellos pues, tienen que entrar en esa dinámica de diálogo con el alcalde, y tendrán que reunirse, ambas partes tendrán que ceder. Unos quieren, no quieren, eh, el apartamento. Quieren la casa de vivienda. No sabemos si con la casa de vivienda se pueda resolver todo aquello, porque no es solamente hacer las

casas, sino es hacer toda una renovación de la estructura de vivienda... Yo he visto por ejemplo, en Juan Domingo [otra comunidad de Guaynabo, con características casi idénticas a la de Los Chorros] en algunos sectores la gente se desistió de salir de sus casas porque querían tener su casa. Aunque eso era una epidemia en Juan Domingo. Tú entrabas en una callecita que el que dormía acá roncaba y el otro le contestaba. Tenía. Era todo, una “epidemia”, porque tenían los gatos, las gallinas debajo de las casas, porque las casas estaban en altos. Y ellos decidieron quedarse así. En cambio, en la otra parte, ellos salieron de ahí. El alcalde les ha construido casas de dos piso de protección públicas, no tienen..., no tienen quizás todas las facilidades como podrían ser, por ejemplo, tener su huerta, que lo hacían todos. No, ahí afuera no es un jardín lo que tienen, es una casa de dos piso de protección públicas. No son apartamentos, son casas de dos piso de protección públicas, casas con tres cuartos, con toda comodidad, con su marquesina. Tiene campos deportivos para los muchachos. Ya han entregado unas cuantas casas, y están viviendo la gente y están muy contentas... Aquí se trata del diálogo, es ceder de parte y parte, ¿no? Porque yo tengo tu casa, pero, si tu casa es de veinte pies, no va a ser de veinte ahora, va a ser de doce, ¿ve? Suponiendo que yo quiero los veinte, pues, Santa Claus (Papa Noel) no ha llegado todavía para dar eso, ¿ve? Es ceder. Yo creo que allí en Juan Domingo, pues, que cedieron, transaron, transaron. O sea, no vamos a tener el jardín, no vamos a tener la huerta, pero tenemos casa, y la casa es de dos plantas, arriba dormitorios y abajo lo demás. Si en la Comunidad de Los Chorros transarían en eso, yo creo que sería muy bueno... Pero, yo quiero,

yo pienso que aquí lo que se tiene que hacer es, yo cedo esto y tú cedes lo otro. Te hago tu casa pero, si tú tienes veinte pies en tu terreno, no vas a tener veinte pies porque por ahí yo voy a abrir una carretera, ¿ve? Voy a necesitar espacio para, para, para crear un “parking” para los muchachos, un campo de pelota, necesito espacio. Si yo le voy a dar lo que ellos tienen, y yo lo dudo que sea lo que van a hacer, las casas en el mismo terreno y en la misma dimensión que tienen. Por qué, ¿por dónde abrirían una calle? No hay, no hay. Entonces es transar, transar, es, para tener una mejor calidad de vida. Decirte “Mira, yo tengo esta cantidad, no te puedo ofrecer más pero, te hacemos tu casa”. Aunque resulte incomoda, pero es su casa. Si quiere poner una mata de plátano encima de la casa que la ponga, pero es su casa”... Mejorar la planificación, mejorar las estructuras para mantener una mejor calidad de vida y para la seguridad sobre todo. (Padre Walter Gómez, actual sacerdote de Los Chorros)

Los comentarios del Padre Gómez reflejan, además, una cierta visión estereotipada de la Comunidad Los Chorros: en su descripción de la vida de los pobres como “una epidemia”, así como en sus comentarios sobre la inseguridad. Ciertamente, estos comentarios evidencian una relación con los residentes de la comunidad mucho más lejana que la que logró establecer el Padre Suazo.

Tú por la noche no te puedes aventurar a tirarte por medio, de aquí, saliendo, para salir arriba, porque tú no sabes si vas a llegar. Por la inseguridad que existe, ¿verdad? (Padre Walter Gómez)

El Padre Suazo, por su parte, lamenta la desaparición del campamento de verano – “Yo me fui, pero, cuando me fui estábamos todos felices y contentos, y cuando yo me fui se acabó el campamento de Los Chorros, se acabó” -- y, cuando aborda el tema de las expropiaciones, es enfático en su postura de compromiso social. Incluso argumenta que, si él hubiera estado ahí, lo de las expropiaciones “no pasa”.

Las expropiaciones, eso fue posterior a mí. Eh, y no quiero parecer soberbio pero, si yo estoy aquí no, no pasa... Que para hacer esto hay que sacar catorce permisos. Nosotros no somos dueños de esto. Esto nos lo dio el Señor para todos igual. Pero, yo no estaba. (Padre Suazo, ex-párroco de Los Chorros)

Cabe añadir además que quizás parte de la erosión que ha sufrido la relación entre la comunidad y los representantes de la Iglesia Católica viene dada por la progresiva conversión de muchos de sus residentes al protestantismo. En la comunidad se encuentran en la actualidad dos iglesias protestantes: la “Iglesia Protestante Restauradora Vida para Cristo”, en el callejón 4; y la segunda, también protestante, está ubicada en la PR-833 y se llama “Iglesia de Dios Senda Celestial”. Los predicadores de estas iglesias

protestantes, sin embargo, han tenido una participación muy superficial en las luchas de la comunidad, y se mantienen al margen de las luchas en contra de las expropiaciones.

5.6 Las expropiaciones y la transformación de la vida político-partidista

Las divisiones político partidistas siempre han existido en la Comunidad de Los Chorros, al menos desde que comenzara la historia política moderna del país. De hecho, la política partidista y personalista y sensacionalista siempre ha sido una característica de la vida política puertorriqueña. Hay un dicho popular que dice que “la política es el deporte nacional”. Esta división se manifiesta en casi todos los sectores de la sociedad puertorriqueña. Y Los Chorros no es una comunidad libre de divisiones político partidistas. Hacemos énfasis en el concepto de “política partidista”, en el sentido de una política personalista, para diferenciarlo de una política pura, basada en ideologías políticas y debates serios a nivel teórico.

Estas divisiones políticas, tanto en Los Chorros como en el resto de Puerto Rico, se organiza en torno a la alianza a uno de dos partidos políticos, el PNP (Estadista) y el PPD (Estadolibrista). No hay militancia genuina del partido PIP (Independentista) en la Comunidad Los Chorros.

La política partidista en Puerto Rico también está basada, a nivel de barrio, en un sistema de intercambio de favores políticos, es decir, un sistema en el que yo te doy “el voto” a cambio de “beneficios para mi comunidad”. El siguiente comentario de una de nuestras informantes, Macarena Rodríguez, refleja la visión que los residentes de barriadas pobres de Puerto Rico sobre los procesos políticos, y sobre los beneficios que

ellos creen merecer “a cambio del voto”. Macarena Rodríguez vive con su familia en un mismo terreno (en un escenario típico de las condiciones de hacinamiento que existen en Los Chorros), y había solicitado, cuando salió la oferta de mudarse a un “walk-up”, un apartamento para ella sola, “individual”. La Alcaldía le respondió que no a su petición, y Macarena estaba muy enfadada y ofendida, y dijo lo siguiente.

Me dijo *el Alcalde, Héctor O’Neill+ que para mí no había una residencia individual. ¿Y mi casita, a quién tú se la vas a dar?... ¿Por qué yo no cualifico? Yo cualifiqué para darte el voto, desgraciado. ¿Y ahora no cualifico para vivir en Guaynabo? Esto es injusticia. (Macarena Rodríguez, líder comunitaria de Los Chorros)

Sin duda, el partido que más comúnmente se asocia con una política “para los pobres”, con políticas dirigidas hacia la pobreza, ha sido el PPD (Estadolibrista), y su líder fundador, Luis Muñoz Marín, es ampliamente recordado por su caridad hacia los pobres. Doña Jacinta Rivera, una de nuestras informantes, explica su recuerdo de la política de Muñoz Marín:

Yo escuche que don Luis Muñoz Marín sí estaba con los pobres, y yo me acuerdo que hacían casitas. No eran tan modernas, pero hacían unas casitas en cemento, y se llamaba “Ayuda Mutua”. Y la gente, pues, se ayudaban unos a otros. Y eso venía

de parte del Estado, verdad, de parte del Gobierno... Era económico, el programa era económico. (Jacinta Rivera, líder comunitaria de Los Chorros)

Pero la realidad es que el partido opuesto, el PNP (Estadista), no está exento de culpa en promover y practicar una política “para los pobres”. De hecho, la campaña publicitaria que llevo al fundador del PNP (Estadista) a la primera victoria del partido a la gobernación del país, en 1968, estaba basada en el lema de que “la estadidad es para los pobres”. Y hasta épocas no muy lejanas de la historia política de Puerto Rico, el voto era, en un sentido bastante literal, vendido a cambio de bienes. Los delegados de partidos, PNP (Estadista) y PPD (Estadolibrista) por igual, visitaban barrios y familias pobres y “compraban” los votos a cambio de cosas como neveras, estufas, o simplemente dinero en efectivo. Además, también pervive claramente en la memoria de los residentes de Los Chorros, ante la amenaza de expropiación, la figura de un alcalde PNP (Estadista) bien reciente y bien comprometido con los pobres, Alejandro “Junior” Cruz. Se trata de un alcalde PNP (Estadista) que gobernó en una época tan temprana como el periodo 1980-1993, justo antes de la entrada de O’Neill a la alcaldía. Cruz es una persona bien recordada en la Comunidad de Los Chorros como “el que nos consiguió los títulos de propiedad”. Doña Jacinta Rivera, una de nuestras informantes, contrasta las dos visiones de la pobreza que tienen estos dos alcaldes PNP (Estadista), Junior Cruz y Héctor O’Neill:

Desde que cayó [ganó+ el alcalde Héctor O'Neill en Guaynabo es que quieren expropiarnos aquí en esta comunidad. Porque, sí hay un alcalde que nos da a la comunidad, nos da los títulos de propiedad, que fue Alejandro "Junior" Cruz. Muere Alejandro "Junior" Cruz, ponen a este alcalde, y entonces se empeña a meter a tós estos ricos aquí. Bueno, a la vista está que esto es un gobierno de ricos, esto no es pá nosotros los pobres. Y entonces es ahí que nos quieren sacar. (Jacinta Rivera, líder comunitaria de Los Chorros)

Sin duda, prevalece entre los residentes de la Comunidad de Los Chorros un sentido bien arraigado de dependencia del estado, y una concepción de las "ayudas gubernamentales como un "derecho", en vez de un "privilegio". Pero en algunos casos la ideología política partidista se intercepta con los intereses económicos, y en muchos de ellos acaba predominando la primera sobre la segunda. No deja de ser interesante, por tanto, que la mayoría de los residentes de las Comunidades Especiales le votaron en contra al PPD (Estadolibrista) en las elecciones nacionales del 2004, es decir, el partido al que pertenece la creadora y artífice del proyecto, la ex-gobernadora Sila María Calderón. Los residentes de las comunidades especiales, por tanto, votaron a un partido cuyo compromiso con las comunidades pobres era dudoso, y cuando apenas habían pasado cuatro años desde la implantación de la Oficina de las Comunidades Especiales.

Pero en la política partidista, en el contexto local/específico de Los Chorros, los discursos políticos se vieron seriamente trastocados a partir de la llegada de las amenazas

de expropiaciones. En los primeros momentos desde la aparición de las amenazas, algunos residentes PNP (Estadista) se posicionaron a favor de las mismas, y muchos de ellos se beneficiaron de la oferta de mudarlos a unos “walk-ups” (piso de protección pública). Algunos de ellos también podían haber pensado que la compensación por expropiación iba a ser más cuantiosa de lo que en realidad fue. Pero es difícil encontrar hoy (en nuestro presente etnográfico) a alguien en la Comunidad de Los Chorros a favor de la expropiación. Los líderes comunitarios también me expresaron que la mayoría de la comunidad es PNP (Estadista), e incluso muchos votaron por el propio alcalde Héctor O’Neill (quien ahora intenta expropiarles) en las elecciones de 2008, y aun sabiendo de las amenazas de expropiaciones.

De hecho, la historia de luchas políticas en torno a la pugna por las expropiaciones en Los Chorros comienza, en tras bastidores, desde antes de que llegaran las cartas de expropiación, e incluso los rumores de las expropiaciones. Según la versión de los sujetos que decían conocer la historia bien, de primera mano, los eventos se desarrollaron como sigue. El alcalde O’Neill mueve estratégicamente sus barajas y, antes de enviar los avisos de expropiación, coloca estratégicamente como “comisario de barrio” en la comunidad de Los Chorros a Jimmy Hernández: un empleado municipal activista del partido político del alcalde, el PNP (Estadista), y residente de otro sector de Guaynabo. La figura del comisario de barrio en el contexto puertorriqueño representa un portavoz de los políticos, principalmente de los alcaldes, que tienen como encomienda informar todo lo que acontece en los barrios, principalmente la situación de los pobres. Esta práctica comenzó en San Juan en la década del 1940 bajo la incumbencia de la ex–alcaldesa Felisa Rincón de

Gautier. En cualquier caso, Hernández se muda a un espacio alquilado en la comunidad, y comienza a fungir como comisario en 2000. Margarita Vicente, que ha militado extensamente en el PNP (Estadista), nos describe ahora la elección de Jimmy Hernández como comisario de barrio como “una plancha” (amañada tras bastidores), y describe el día de la elección como el día “que nos cogieron de bobos” (de idiotas). Margarita cuenta:

Yo sé muchos cuentitos. Que nos cogieron de bobos. Esos de las planchas, eso de, mira... vamos a ir allá, esta reunión de esta noche, refrigerios y esto y lo otro. ¿Y a quién era el que iba a poner? Fulano de tal, planchao, se quedaba, Jimmy Hernández. Y a ese hombre le daban un dinero por eso, porque eso... Ese fue comisario de barrio y es empleado del Municipio, y toda la vida fue empleado del Municipio... Trabajaba, más tenía el sueldito de comisario de barrio... Ya no vive aquí. Vivía alquilado aquí. Lo hicieron comisario de barrio y al principio pues, traía... Samuel Hernández. Pero, cuando el alcalde dijo: “no vamos a ayudar más ná, pá ver si sacamos a esa gente de allí, pá que se pierda la comunidad”, lo sacaron, se lo llevaron. Sí. Lo sacaron, se mudó. Compró una casa en Bello Monte. Y no volvió más pá acá... (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

Según Margarita, durante su estadía en la comunidad, Hernández se dedicaba a intentar convencer a los residentes de que apoyaran el proceso de expropiación.

El venía pá decirle a la gente: “Mira, pá que vayas a las reuniones con el alcalde, y todo lo que diga el alcalde le dices que sí, y que están de acuerdo, que sí, que ustedes se quieren ir de las casitas, que quieren hacer lo que él diga”. Y a eso era a lo que venía él... A lo que venía entonces era a decirle a la gente: “Díganle al alcalde que sí, que están de acuerdo con lo que diga el alcalde”. A eso fue a lo que vino... Pero no *vino+ a decirles: “Mira, ¿qué es lo que te falta aquí, en tu camino?” - “Pues, mira, se está rompiendo, un poquito de cemento”. Pues no te preocupes, mañana te traemos una gente pá que te lo...*arregle+”. No, ya eso había pasao al olvido... Sí, no, no... Esa cancha, esa canchita la hicieron pá los noventa o por ahí, esa canchita. Lo único. De ahí pá acá de esa canchita no se vio más ná. (Margarita Vicente)

Sin embrago, desde que comenzó la expropiación muchos de los líderes desistieron de la idea de seguir votando por ese partido. Muchos de los residentes que militaban o favorecían al partido PNP (Estadista) ahora dicen que ya no votan por ese partido:

Yo era PNP (Estadista). Ahora le voto en contra al alcalde. Aquí mucha gente son del PNP, pero con esto de la expropiación muchos de los líderes están cambiando de idea. Sí, yo era de ese... bien PNP Yo era una PNP bien reventá. Ya no, porque

me querían quitar mi casa, y yo no le voy a dar un voto a un alcalde, como lo dije en la prensa en... ¿Porque yo le di mi voto, le tengo que ceder mi casa también? Yo dije: “Ya se acabó”. Y yo, déjame decirte, yo trabajaba en las avanzadas de la política, en cuanta reunión había yo estaba metía. (Margarita Vicente)

Otra residente y líder comunitaria comenta, en el mismo sentido, lo siguiente:

Yo ya no [voto por el partido PNP porque me querían quitar mi casa, y yo no le voy a dar un voto a un alcalde..., como lo dije en la prensa en.... Yo dije: “Ya se acabó”. Y yo, déjame decirte, yo trabajaba en las avanzadas de la política, en cuanta reunión [del PNP] había yo estaba metía. (Jacinta Rivera, líder comunitaria de Los Chorros)

Otra de nuestras informantes que no es, y nunca ha sido, del Partido PNP (Estadista) se quejaba, sin embargo, de la existencias de algunos P.N.P. (Estadista) que continuaban siendo fiel a la ideología y votándole al partido. Esta decía: “Ese discurso de que son del PNP los pobres, y están a punto de expropiarles por esta política, y ellos mismos no lo entienden”. (Ana Ocasio, residente de Los Chorros)

A modo de resumen, la aparición de una amenaza de expropiación de sus tierras ocasionó, en la Comunidad de Los Chorros, unos cambios bastante significativos en la vida

político-partidista, particularmente entre los residentes estadistas aliados al partido PNP (Estadista). Un voto por el partido de la oposición, el PPD (Estadolibrista) podría ser considerado como una medida que pondría fin a la amenaza de expropiaciones. Esto es así porque sería improbable que un futuro gobierno PPD (Estadolibrista), cualquiera, ponga fin a un proyecto de una exlíder histórica de su propio partido, menos aún en un caso que atrae tanta prensa como el de Comunidades Especiales. Los residentes estadistas de Los Chorros se vieron en la disyuntiva entre, por un lado, ser fiel a su ideología política estadista y votar al PNP (Estadista); o, por otro lado, votar en contra de ese mismo partido para garantizar un fin a las amenazas de expropiaciones. Muchos de estos, al menos los más vocales, son explícitos en su intención de hacer lo último, pero sin entrar en muchos detalles sobre su posición en torno a la estadidad. El votar en contra del PNP (Estadista) no implica necesariamente un abandono de la ideología estadista.

5.7 El surgimiento de un liderato comunitario en Los Chorros

No existe en la memoria colectiva de los vecinos de la Comunidad Los Chorros un recuerdo de liderazgo comunitario alguno antes de 2000, y todo intento de recuperar algún recuerdo de acción coordinada a nivel comunitario fue infructuoso. Menciona el informante Antonio Ojeda que antes del proceso de expropiación había lo que se conocía como un “comisario de barrio”, pero que se trataba de una persona que designaba el Municipio, y que se encargaba de actuar como intermediario entre el Municipio y los residentes de la comunidad. En cualquier caso, los diferentes comisarios de barrio en Los Chorros no ejercían mucha influencia sobre los residentes de la comunidad, y eran vistos

como activistas políticos del partido que estuviera en el poder, e incluso como “un confidente del alcalde”. En algunos casos, el comisario de barrio ni siquiera residía en la comunidad. Pero el punto es que, más allá de los comisarios de barrio, no existe en la memoria de los residentes de la comunidad el recuerdo de un liderato comunitario.



(Foto 11: Reunión de Líderes Comunitario de Los Chorros, 2008)

Lo que sí todos en la comunidad recuerdan es que el primer acto concertado de vecinos de la comunidad ocurrió el 18 de marzo de 2000, en la ya famosa reunión “bajo unos árboles”. Fue en esta fecha que, por primera vez en la historia, los vecinos de Los Chorros se unieron para elegir una Junta de Vecinos.

El contexto histórico en el que se desarrolla esta reunión está marcado por dos eventualidades que, de hecho, fueron las que motivaron a la comunidad a unirse. La primera eventualidad ocurrió a finales de la década del 1990, cuando comenzaron a

correr rumores de expropiación. Antonio Ojeda nos contó sobre lo acontecido en una entrevista grabada:

Ese proceso surgió, cuando nosotros nos enteramos y, hubieron unos rumores, de que los próximos que nos iban a expropiar, después de Juan Domingo, supimos de esos rumores, y tan pronto nos enteramos, organizamos este grupo, que se compone actualmente de doce (12), éramos trece (13) pero murió uno. (Antonio Ojeda, líder comunitario de Los Chorros)

En el Barrio Juan Domingo, otra comunidad de obreros a menos de un kilómetro de distancia de Los Chorros, ya habían expropiado para la construcción de una estación del tren urbano. Se trata de una comunidad con grandes similitudes a la de Los Chorros, y que confronta el mismo tipo de problemas sociales y de tierra. Los rumores eran que “los próximos que nos iban a expropiar, después de Juan Domingo”, era a los residentes de Los Chorros.

Pronto, los rumores se convirtieron en realidad. En el transcurso del año 2001, los residentes de Los Chorros fueron invitados y convocados por parte del Alcalde del Municipio de Guaynabo (Municipio al que pertenece la comunidad), Hector O’Neill, a participar en varias reuniones para discutir los planes del Municipio sobre su comunidad. Estos planes, como hemos visto, consistían en la expropiación y traslado de los

residentes de la comunidad a un complejo de vivienda pública construido por el Municipio. Esta noticia, según los líderes comunitarios, fue el detonador que despertara el interés por algunos residentes de organizarse y crear una asociación de vecinos que velara por los intereses de su comunidad.

La segunda eventualidad, ocurriendo de manera casi simultánea, fue la firma del Proyecto de Comunidades Especiales en 2001. Como parte de este proceso, se organizó un grupo de Asociación de Vecinos llamado “Comité Cívico Los Chorros” en el 2002. Este grupo fue constituido mediante una asamblea comunitaria en donde participaron 52 residentes de la comunidad, y a través de votación democrática eligieron a las siguientes personas que en la actualidad forman parte del grupo comunitario:

1. Raúl Ayala, Presidente.
2. Heriberto Sosa, Vice-Presidente
3. Gabriela Pérez, Tesorera
4. Macarena Rodríguez, Vocal
5. Jacinta Rivera, Vocal
6. Verónica Santiago Vocal
7. Antonio Ojeda, Vocal

Heriberto Sosa, actual Vice-Presidente de Comité, relato en una entrevista grabada su versión particular de la historia de esta primera reunión - “bajo unos árboles” - donde se eligió la primera directiva de vecinos que conociera la comunidad, así como la historia de su propia inserción en la directiva del Comité:

El estar dentro del Comité Cívico Los Chorros fue una sorpresa para mí. Digo que fue una sorpresa, porque el día en que se convocó esa reunión aquí nunca había liderato comunitario, desde 1920 que se funda esta comunidad hasta el 2000, en que se funda el primer Liderato Comunitario en esta comunidad nunca había habido un liderato comunitario aquí. Ese día en que se funda ese liderato habían convocado a los residentes de la comunidad a una reunión que se iba a escenificar en el área oeste de la comunidad debajo de unos árboles, no era ni en un centro ni una casa, era bajo unos árboles, se iba a hablar algo en cuanto a un proyecto que se había empezado a construir en los predios de nuestra comunidad y que sonaba que ese proyecto que se estaba construyendo ahí a espaldas de los residentes, de esta comunidad iba ser para los residentes de aquí. Fue entonces donde varios residentes se dieron a la tarea de convocar esa actividad, creo que fue la hermana Lydia Rivera la que convoco la actividad en unión a Jacinta Rivera entre ellas dos se coordinaron para ver qué era lo que estaba sucediendo con un proyecto que se estaba construyendo alrededor a los terrenos de nuestra comunidad. Y ese día a las 8:00 de la noche, ellos habían convocado esta reunión, por cierto yo no iba a ir a esa reunión, yo no tenía visto, pero, como desde la residencia donde yo vivo, de la

ventana de mi cuarto se veía el lugar donde se estaban reuniendo los residentes y entonces algo me dijo vete allí y escucha lo que van a hablar allí porque a ustedes les conviene cual es la problemática, entonces a las 8:00 en punto, cuando comienza la actividad yo bajo con las chancletas en la mano y con el suéter, me pongo las chancletas en la salida del balcón de mi casa y suéter según iba bajando la escalera, cuando llego allí había una persona que había acabado de hacer una invocación y estaba solicitando personas que se comprometieran a ser presidentes, tesoreros, vicepresidentes, portavoz del Comité Cívico y vocal, entonces secretarios, etc., etc. Entonces cuando yo acabo de llegar pues me voy de lejitos por la parte de atrás de las personas que estaban reunidas allí, porque estábamos todos de pies, esa fue una reunión de pie, porque allí no había sillas, esa persona que acababa de hacer la invocación dice necesitamos estas personas y sale una persona del grupo que había, ya se había elegido a una persona para presidente y vicepresidente nadie levantaba la mano y yo no la levante, por cierto y entonces una persona dijo que el vicepresidente va hacer Heriberto Sosa, entonces yo no me comprometí todavía a levantar la mano pero, ellos dijeron que vas a ser tú el vicepresidente y yo dije: bueno pues parece que Dios está aquí, porque Dios es el que está señalando quienes van a ser los líderes, entonces me escogieron por votación 52 a 0 unánime, entonces solicitaron quien podría ser tesorero, Gabriela Pérez levanto la mano, también unánime, y así por estilo siguieron hasta que se escogieron a doce líderes esa noche. (Heriberto Sosa líder comunitario de Los Chorros)

Luego, con la aparición del proyecto de Comunidades Especiales, ese liderazgo y sentido de apoderamiento se incrementó de manera significativa, pero se trataba de un comité que surgió de forma autónoma en el seno de la comunidad, y que luego se reconstituyó como directiva del proyecto de Comunidades Especiales. Como nos relatara Edlinda García, representante de la Oficina de las Comunidades Especiales en Los Chorros durante 2001-2008:

En Los Chorros particularmente ya había una junta ya establecida y en esa asamblea todos estuvieron de acuerdo con que continuarán trabajando la junta que ya estaba activa. (Edlinda García, organizadora comunitaria de la Oficina de Comunidades Especiales)

Los siguientes comentarios de Heriberto Sosa sobre la manera en que los líderes entendieron la transición expresan el sentir generalizado del grupo en torno a este asunto:

Bueno, nosotros éramos líderes comunitarios como diría yo sin licencia y gracias al Programa de Comunidades Especiales se nos dio talleres de capacitación de líderes, es como aquel que guía un carro y no tiene licencia, pues, no es conductor,

pues entonces, nosotros éramos líderes elegidos por la comunidad, pero no teníamos un credencial que nos acreditara como líderes. Entonces decidimos ir a unos talleres de capacitación que dio el Programa de Comunidades Especiales en la Universidad del Sagrado Corazón en Santurce, y allí tomamos unos talleres por alrededor de cuatro a cinco meses los fines de semana. (Heriberto Sosa, líder comunitario de Los Chorros)

5.8 El trabajo de campo etnográfico con los líderes comunitarios

Gran parte de los datos recopilados de los líderes comunitarios se canalizó a través del contacto con el Comité Cívico Los Chorros. En el año 2006 entré por primera vez en contacto con el Comité Cívico Los Chorros, cuando laboraba para el Departamento de Transportación y Obras Públicas del Gobierno de Puerto Rico en el área de construcción de proyectos de infraestructura para las Comunidades Especiales. A través de esta experiencia, tuve acceso a esta Comunidad durante el periodo de construcción del Centro Comunal- Rosa E Rivera.



(Foto 12: La casita de reuniones con los líderes comunitarios de Los Chorros)

En el mes de enero de 2007 inicié el proceso de participación con el grupo comunitario “Comité Cívico Los Chorros”. Previo a esta etapa, me había reunido con Raúl Ayala, presidente de este grupo de líderes comunitarios, para explicarle el propósito de mi inserción al grupo. Éste me indicó que fuera a esa primera reunión del mes de enero, y personalmente conociera al resto de los integrantes del grupo comunitario.

La primera reunión oficial que sostuve con los líderes comunitarios fue en el mes de enero 2007. En esta primera reunión, tuve la oportunidad de presentarme oficialmente ante los demás miembros del grupo comunitario. Las edades de estos individuos eran de 40 años en adelante, y en su mayoría eran retirados o no activos laboralmente. No se observaron jóvenes participando en el grupo. La vestimenta de los líderes era una camisa color amarillo con un bordado que indica “Comunidad Especial Los Chorros”. El lenguaje

era sencillo y respetuoso. No obstante, informaron que otros residentes formaban parte del grupo comunitario, pero no necesariamente asisten con regularidad a las reuniones.

El lugar de reuniones se alternaba entre el Centro Comunitario o una estructura de madera y zinc ubicada adyacente a la residencia de Raúl Ayala. Éste indicó que la mayoría de los líderes comunitarios residían cerca de esta estructura y por consiguiente, facilitaba a que asistieran a las reuniones. El Comité ya contaba con su recién construido Centro Comunal, pero este lo mantenían para uso exclusivo de talleres de computadoras, asambleas generales de la comunidad y otras actividades sociales. El grupo se reunía una vez por semana, y el día de reunión era los jueves.

Las reuniones del Comité seguían una estructura básica, basándonos en las experiencias recopiladas en las distintas reuniones en las que participamos durante los años 2007-2008. El proceso de reunión consiste en un foro organizado con una agenda de temas a discutir, elaborado en la mayoría de las veces por el presidente. En primer lugar, se realizaba una invocación religiosa y se oraba pidiendo por la continuidad de sus planes y por la memoria de la líder fallecida en el año 2004, Rosa E. Rivera. Actualmente, el Centro Comunal tiene este nombre en honor a la trayectoria de esta líder comunitaria que contribuyó a la comunidad.

Una vez terminada la oración, el presidente, Raúl Ayala, procedía a leer los temas a discutir. Usualmente la reunión tenía una duración de dos horas aproximadamente. Antes de iniciar la discusión de los distintos temas, reflexionaban quince minutos sobre las noticias más relevantes acontecidas en la Isla. Los líderes comunitarios ofrecían los

distintos puntos de vista. En los primeros encuentros los líderes nos mostraron una serie de documentos relacionados a su trasfondo histórico de lucha de los años 2000-2006, incluyendo fotografías, recortes periodísticos, reglamentos y documentos en general del grupo comunitario.

En los momentos iniciales de la investigación, en 2007, los objetivos principales en los cuales estaba trabajando el Comité eran los siguientes:

1. Plan de desarrollo y mejoramiento para las viviendas de la comunidad.
2. Querían convocar a una reunión con el Departamento de la Vivienda para explicarle el plan de desarrollo y mejoramiento para las viviendas de la comunidad.
3. Buscaban involucrar a más vecinos, y sobre todo jóvenes, a participar en el grupo comunitario.
4. Planificaban realizar varias actividades como bingos, rifas, actividades de ventas de frituras, etc., para recaudar fondos de los gastos del centro comunal.
5. Solicitaban ayuda a la Oficina de Comunidades Especiales a que proveyeran servicios a la Comunidad como mantenimiento de las carreteras y limpieza. Esto debido a que el Municipio de Guaynabo, había dejado de brindar los servicios a la Comunidad.

Sin embargo, es necesario recalcar que para esta fecha el Comité ya llevaba un periodo de aproximadamente cinco años constituidos, y ya contaba con varios logros significativos a sus espaldas: principalmente, la aprobación de la Ley 232 sobre expropiación en Comunidades Especiales; y la construcción de un Centro Comunitario. Los recuentos de estos dos eventos figuraban de manera prominente en los discursos de los líderes comunitarios, y el tono general de estas narrativas recolectadas evidenciaba un alto sentido de apoderamiento por parte de los líderes.

5.9 El Gran Logro: La Ley 232

Heriberto Sosa es enfático al mencionar que el primer y gran logro del Comité fue la aprobación de la Ley 232, firmada por la entonces gobernadora Sila María Calderón, el 29 de agosto de 2004. Esta Ley obliga a los Municipios a que, antes de tomar una decisión de expropiación, exista un proceso de consulta para que los residentes participen en el proceso y toma de decisiones en el futuro de su comunidad. Este hecho representó un avance importante en la lucha de Los Chorros contra la amenaza de expropiación. Heriberto Sosa cuenta que:

...el primer logro que obtuvimos, un año después de habernos convocado como liderato comunitario, fue darnos a la tarea de hacer la Ley 232 que protege no tan

solo a la Comunidad de Los Chorros, que estaba pasando por esta tribulación de la expropiación, sino, protege a las seiscientas ochenta y seis comunidades que empezaron, al comienzo de las Comunidades Especiales, y ahora hay setecientas veinte comunidades. (Heriberto Sosa, líder comunitario de Los Chorros)

Doña Jacinta Rivera argumenta que el espíritu de la ley está ligado al concepto de participación ciudadana:

Participación Ciudadana, se supone que es, que si el Municipio va hacer un proyecto, se supone que coja a los residentes y hable con ello. “Miren yo voy a hacer esto y esto otro”. La gente aquí se está concientizando con nuestra participación. (Jacinta Rivera, líder comunitaria de Los Chorros)

Aunque se trataba de una ley que para nuestro “presente etnográfico” representaba un logro del pasado, el miedo a la expropiación no ha desaparecido de la comunidad. Las leyes, después de todo, se pueden cambiar. Por tanto, el tema de la expropiación continuó ocupando un lugar prominente en las agendas de reuniones del Comité. Fueron varias las actividades formales que acontecieron en 2007-2008 sobre el tema de la expropiación.

Durante el mes de marzo de 2007 el grupo de líderes comunitarios sostuvo una reunión con la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico. En esta reunión se discutieron asuntos de acceso a asesoría legal, y para adiestrar a los líderes comunitarios a conocer cómo manejar la situación de expropiación por parte del Municipio. Asistieron todos los líderes comunitarios y residentes que habían recibido notificaciones del Municipio de Guaynabo para discutir el plan de expropiación del Municipio.

Por otro lado, en este mismo mes se llevó a cabo un taller de capacitación en el Centro Comunal, convocado por la Oficina de Comunidades Especiales. En este taller asistieron cerca de 10 representantes de otras Comunidades Especiales de Guaynabo. Raúl Ayala discutió el proceso y la labor de la Oficina de Comunidades Especiales y el contenido de la Ley 232. Luego, explicó de manera muy elocuente las metas y objetivos del grupo de líderes comunitario de Los Chorros. Como parte de este testimonio, Ayala explicó:

Como parte de la autogestión que hemos aprendido, los líderes de Los Chorros organizamos un grupo de apoyo en donde participamos y asistimos a las vistas de aprobación de la Ley 232 en el año 2005, celebradas en el Capitolio. (Raúl Ayala)

En mayo de 2007 se discutió la publicación en la prensa periodística de Puerto Rico el plan urbanístico de la Alcaldía de Guaynabo, y que contemplaba proyectos

multimillonarios de desarrollo de vivienda de clase alta en áreas aledañas a Los Chorros.

Ayala comenta:

Quieren hacer de este Municipio uno de ricos pero en Los Chorros no van a poder, mientras existamos como junta comunitaria. (Raúl Ayala)

Las diferencias tan drásticamente marcada de riqueza y pobreza entre los miembros de la Comunidad Los Chorros y las urbanizaciones aledañas, de casas de sobre 500,000 dólares con acceso controlado, hacen inevitable que el discurso de la lucha cobre connotaciones de lucha de clases sociales, entre ricos y pobres.

En el mes de septiembre 2007 se realizó una conferencia de prensa para anunciar al país la amenaza de expropiación por la cual estaba atravesando la Comunidad Los Chorros, y para anunciar las gestiones que estaba haciendo el grupo de líderes comunitarios. Asistieron un grupo reducido de residentes, y la prensa que asistió fue radial y periodística.

Así, el discurso sobre la expropiación nunca dejó de ser aludido durante el periodo de trabajo de campo, y siempre permaneció como un problema que persigue a la comunidad, y que cada vez se hacía sentir con mayor fuerza. No se trata de una situación en la que la victoria final será fácil, y los líderes parecen estar muy conscientes de ello.

5.10 Centro Comunitario Rosa E. Rivera

El otro gran logro alcanzado por el Comité Cívico Los Chorros antes de 2007 fue la construcción de un centro comunal bajo el nombre de la fenecida líder comunitaria Rosa E. Rivera. Rivera formó parte de la directiva original desde 2002, pero feneció en 2004. Don Antonio Ojeda comentó sobre la lucha por la construcción del centro lo siguiente:

Bueno, logramos con este movimiento, este grupo y a través de este grupo Comunidades Especiales, conseguimos y logramos este Centro Comunal, llamado Rosa E. Rivera, que por cierto ella falleció, pero nos decidimos a ponerle su nombre, y logramos este centro, lo que nunca habíamos tenido, un centro donde reunirnos anteriormente. Este mismo centro nos puede ayudar en cuestión de una tormenta que venga, más gente que no tenga sus casitas buenas, pues, la pueden pasar la noche aquí. (Antonio Ojeda, líder comunitario de Los Chorros)



(Foto13: Entrada Principal Centro Comunitario)

La construcción del centro implicó la adquisición de un terreno en la comunidad, y ascendió en su totalidad a cerca de 500,000 dólares. Heriberto Sosa comenta en una de las conversaciones grabadas:

Hemos logrado obtener un terreno que era del Departamento de Educación, que es donde se hizo el Centro Comunal de la comunidad también, que no tan solo era hacer el centro, era conseguir el terreno donde se iba hacer el centro y logramos que ese terreno que era del Departamento de Educación se traspasa al Departamento de Transportación y Obras Públicas que era donde estaba el dinero, el medio millón se le asignó a la Comunidad de Los Chorros para que se hiciera lo que se iba a hacer, pero, la comunidad decidió hacer un centro comunal con ese

dinero... O sea, tras que hicimos el centro, también logramos rescatar ese terreno, que estaba perdido, era un terreno baldío donde ubicaba la pequeña escuela elemental de la comunidad. (Heriberto Sosa, líder comunitario de Los Chorros)

La construcción del centro comunal, finalizada en 2006, junto con la aprobación de la Ley 232 de 2004, son los dos logros de relevancia que alcanzó el Comité durante los años anteriores a 2007.

5.11 El proyecto de renovación de viviendas

Para el año 2006 el Comité Cívico se dio a la tarea de buscar asesores en arquitectura para intentar estudiar la topografía de la comunidad y proponer al Municipio una propuesta de remodelación de viviendas. Recibieron la asesoría gratuita del arquitecto Edwin Quiles, quien es una persona que se ha especializado en asesorar a distintas comunidades en Puerto Rico donde se están llevando a cabo estos procesos de expropiación. El contacto con el arquitecto vino a través de la Oficina de Comunidades Especiales. Y se pudo redactar un plano preliminar donde se incluían las remodelaciones a las estructuras y viviendas. Esta propuesta nunca fue aceptada por el Municipio. El Municipio sostenía que la montaña puede ceder en algún momento por lluvias, mientras que la propuesta de Quiles y su equipo de trabajo negaban esto.

En cualquier caso, en enero de 2007, el proyecto que ocupaba prioridad en la agenda de asuntos del Comité lo era, sin duda, el proyecto de renovación de viviendas. Los líderes decidieron intentar dar marcha adelante al proyecto buscando otras fuentes de financiación, y decidieron intentar con el Departamento de la Vivienda. En el mes de febrero de 2007, los líderes habían redactado una carta solicitando una reunión con el Departamento de la Vivienda, para discutir su plan de desarrollo elaborado por los propios líderes comunitarios y los residentes de la comunidad. Con esta carta buscaban integrar al Departamento de la Vivienda a que ayudará a los residentes a mejorar las casas.

La reunión solicitada se concretizó en el mes de mayo de 2007, con representantes de Vivienda haciendo una visita ocular de las residencias. En esta reunión se explicó el contenido de la propuesta en los siguientes términos: “renovar las residencias deterioradas y los accesos peatonales entre otras cosas”. Luego de la presentación de la propuesta, se procedió con la visita ocular de la comunidad, mostrándoles el estado de las residencias. Los funcionarios del Departamento de la Vivienda participaron en el recorrido, y pudieron constatar de primera mano el deteriorado estado de las estructuras, y los accesos riesgosos.

Luego del recorrido, los funcionarios del Departamento de la Vivienda informaron que realizarían los estudios correspondientes para explicarles a los líderes de Los Chorros el presupuesto que necesitaran para llevar a cabo el proyecto.

En el mes de octubre de 2007 continuaron las gestiones con el Departamento de la Vivienda, y se llevó a cabo una reunión en las oficinas de los arquitectos del proyecto.

Estos informaron que tienen que esperar a que se complete el proceso burocrático de asignación de fondos para este tipo de proyectos, y entonces se les notificará a los líderes de la comunidad.

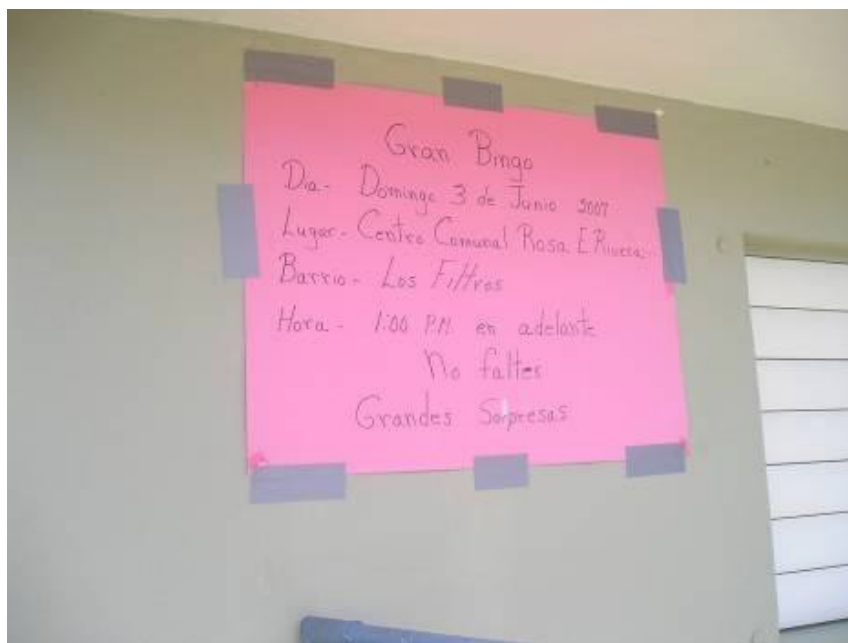
Ningún desarrollo relevante ocurrió desde esa fecha, y el reclamo del proyecto continúa cobrando prioridad en los trabajos del Comité. Y Doña Cruz Moreno seguía, en marzo de 2008, proclamando su reclamo sobre el proyecto de la vivienda con la misma fuerza con que lo hizo la primera vez que la conocí, en enero de 2007. Cuando se le preguntaba por la prioridad número uno en su agenda, esta respondía: “que terminen el programa de vivienda que nos han prometido”. (Cruz Moreno, residente de Los Chorros)



(Foto 14: Entrada a vivienda en Los Chorros)

5.12 Actividades de confraternización

En términos de minutos y segundos, la actividad que domina la vida cotidiana de los líderes de la comunidad, alejada de la lentitud de los procesos burocráticos, es la de organizar actividades que en términos generales se podría denominar como “actividades de confraternización”, incluyendo bingos, talleres, cenas, etc. Estas van mayormente dirigidas a pagar los costos de mantener abierto el Centro Comunal.



(Foto 15: Rótulo actividad de bingo comunitario)

Se planificó una actividad de “bingo comunitario” para el 3 de julio de 2007, para obtener fondos para pagar los gastos del Centro Comunal y comprar equipo de oficina. Se distribuyeron las tareas entre los líderes comunitarios: Raúl y Heriberto tenían que hacer

la promoción y limpiar el área del centro, y las demás compañeras tenían que encargarse de obtener los premios y confeccionar las frituras que se venderían en la actividad.

El bingo tuvo lugar en el día y hora pactado, en el Centro Comunal. También hubo venta de frituras y de refrescos. Asistieron aproximadamente 30 personas residentes de la Comunidad Los Chorros. La mayoría de los residentes que asistieron eran mayores de edad. En la actividad se explicó a los asistentes que los fondos que recauden estaban destinados a sufragar los gastos que conlleva las facilidades del centro comunal. Hubo un moderador del mismo grupo de líderes comunitarios que amenizaba la actividad.

Le siguieron al bingo otras actividades. En el mes de julio de 2007 los líderes comunitarios se distribuyeron por días para asistir al Centro Comunitario, ya que se estaba abriendo todas las tardes para que los jóvenes de la comunidad recibieran talleres de Internet. En octubre se celebró la cena de pavo del Día de Acción de Gracias (*Thanksgiving Day*), una tradición norteamericana fielmente replicada en Puerto Rico. En agosto de 2007 fue la Asamblea General, y en diciembre 2007 se celebró una cena de Navidad, con el tradicional lechón a la varita. Los líderes también hacían recorridos rutinarios por la comunidad para conocer el deterioro de las áreas públicas por la falta de mantenimiento del Municipio de Guaynabo. Con esta información, los líderes comunitarios trazaban un plan para trabajar en las áreas más graves, como cortar la hierba, limpiar los accesos peatonales, o someter querellas a las agencias concernidas.

Raúl Ayala, lejos de considerar estas actividades como inconsecuentes o sin beneficio para las luchas, hace hincapié en la importancia de estas actividades “de confraternización” para la construcción de un sentido de pertenencia a la comunidad.

Bueno, aquí se hacen actividades de confraternización, que son los bingos, aquí se hacen, se le obsequia todos los años a la comunidad con una cena navideña, que esa cena no es que nosotros la estemos ofreciendo a cambio de nada, simplemente los bingos son para confraternizar, las actividades como esa fiesta de la que te hable anteriormente para confraternizar, o sea, tú no puedes dirigir una comunidad desde unos cuarteles generales como es un centro comunal o es un centro, si tu no caminas ese si tu no caminas esa comunidad, si tú no te mezclas con esa comunidad y estos ratos de confraternización, pues, nos sirven para más allá de vernos como familia individual, vernos como la familia grande y eso es una diferencia bien grande. (Raúl Ayala, líder comunitario de Los Chorros)

5.13 La crisis de continuidad en el liderato comunitario

Aun así, Ayala y su equipo de trabajo son conscientes de la crisis de continuidad por la que atraviesa el liderazgo comunitario de Los Chorros. Resulta difícil encontrar personas más jóvenes en la comunidad que puedan asumir las responsabilidades de los líderes, y a quienes poder “pasar la batuta”. (Raúl Ayala) Las actividades de

confraternización son en algunos casos concurridas, pero nunca exceden de 30 personas, y no parecen cumplir el propósito central de las mismas, que es servir como enlace para la formación de nuevos líderes.

En el mes agosto de 2007 se celebró en el Centro Comunal la Asamblea General de comunidad. La asistencia fue aproximadamente de 25 personas. Raúl y Heriberto moderaron la misma, y hablaron de los distintos objetivos que estaban trabajando como grupo comunitario. Enfatizaron en la importancia de que más personas participen en el grupo comunitario para enviar un mensaje al Municipio de Guaynabo de que estaban unidos, y que eran un grupo fuerte. A través de esta asamblea se buscaba integrar nuevos líderes comunitarios a participar del grupo comunitario, pero no se observó que se integraran nuevos líderes. Posteriormente, en noviembre de 2007, se hicieron dos actividades de confraternización con los residentes, entre ellas una cena de Acción de Gracia en la que hubo bastante participación de los residentes de la comunidad, a pesar de que había que pagar cinco dólares el plato para generar fondos. Y en el mes de diciembre se celebró un compartir y una asamblea de logros del año 2007. Los resultados de estas actividades eran una concurrencia relativamente pobre, que nunca excedía de treinta personas, y ningún candidato para unirse al grupo. Este hecho apareció como una queja constante de los líderes en las entrevistas grabadas:

Con actividades que hacemos aquí. Hacemos bingos, hacemos frituras, un domingo vendemos bacalaítos, frituras y todas esas cosas. Con los bingos nos ayudamos para

pagar la luz, el agua y el seguro. Los mismos vecinos de aquí del barrio participan en las actividades para recaudar fondos. Son muy activos cuando se les convoca a participar en actividades, pero no muchos de ellos se unen al grupo comunitario. (Gabriela Pérez, líder comunitaria de Los Chorros)

Bueno, no han querido unirse más al grupo, no sé por qué, a lo mejor ellos piensan que ocho o trece son suficientes para representar la comunidad. Hemos hecho distintas actividades pero siempre se reúnen los mismos. Hay que entusiasmar más a la gente. (Antonio Ojeda, líder comunitario de Los Chorros)

Fíjate, ahora mismo la mayoría de los residentes se integran a las actividades que hacemos para recolectar fondos, porque ahora mismo somos once líderes activos y la mayoría de los residentes nosotros los utilizamos para cuando vamos hacer ornato. Cuando vamos hacer ornato, pedimos ayuda a diferentes personas... unos usan el “trimmer” (máquina para recortar el césped), otros recogen, otros botan la basura en diferentes guaguas. Cuando tenemos actividades de bingo les pedimos ayuda de donación de regalos, donación de refrescos, de frituras que se vayan a hacer. Siempre hemos tenido la puerta abierta para que ellos también se integren al trabajo comunitario de nosotros, pero la mayoría del trabajo comunitario, como hacer autogestión fuera de la comunidad... casi siempre somos los líderes los que vamos y

traemos, recopilamos información, para distribuir información en nuestra comunidad.

(Heriberto Sosa, líder comunitario de Los Chorros)

Los líderes parecen ser conscientes de la importancia de la responsabilidad que asumen, y saben que aunque la participación ciudadana sea pobre, lo que en el fondo necesita la comunidad es alguien que esté velando por los intereses de la comunidad. Esto, por supuesto, conlleva un sacrificio, y los líderes se saben necesarios en la medida en que conocen, quizás mejor que ningún otro vecino de la comunidad, como se “juega” con la burocracia gubernamental, y la necesidad de ir personalmente a atender los asuntos de la comunidad. Es en este contexto donde el concepto de “autogestión” cobra su significado concreto, anclado en la realidad cotidiana de la sociedad en la que está inserta la comunidad, y que se expresa de forma certera en un refrán comúnmente escuchado en Puerto Rico: “El que no llora, no mama”. Comenta Heriberto Sosa:

Porque las ayudas nos llegan a la comunidad si uno no sale a hacer la autogestión, las ayudas no están aquí, tenemos que utilizar la autogestión e ir a buscar las ayudas, porque si tú tienes un problema de energía eléctrica tienes que ir a la oficina de energía eléctrica porque esos problemas no se resuelven por teléfono, si tú tienes un problema de tuberías de agua de la Autoridad de Acueductos tienes que ir a la Autoridad de Acueductos, si tienes que ir a exigir algo por medio de la

autogestión a Comunidades Especiales tienes que ir a la Oficina de Comunidades Especiales. (Heriberto Sosa, líder comunitario de Los Chorros)

Aun así, la respuesta generalizada de la comunidad es mayormente de indiferencia, y los miembros de la comunidad en general se asemejan en muchos sentidos al sujeto inmerso en la “cultura de la pobreza” descrito por Oscar Lewis. En pocos casos, las actividades del Comité, y las del Proyecto de Comunidades Especiales, son interpretadas como respondiendo a los intereses del gobierno de turno. Don Antonio Ojeda comenta sobre la poca oposición:

... hay muchas personas que dicen que no hay hecho nada, que todo es letreros, pero yo entiendo que todo no es letrado, porque nosotros tenemos evidencia de que nosotros conseguimos este centro comunal, vuelvo y le repito llamado “Rosa E. Rivera” a través de Comunidades Especiales. (Antonio Ojeda, líder comunitario de Los Chorros)

A pesar de la crisis de continuidad del liderazgo, Raúl Ayala muestra su optimismo inquebrantable, y argumenta que “esto no tiene marcha atrás”. Tampoco se pierde de perspectiva, en el discurso de Raúl Ayala, que el objetivo principal no es solamente “salvaguardar” la comunidad, sino también encontrar soluciones nuevas para el problema

de la pobreza. La “pobreza” es uno de esos conceptos que, a diferencia de los conceptos de “autogestión”, “capacitación”, “apoderamiento” y “espíritu combativo” que tradicionalmente forman parte del discurso de Raúl Ayala, surge con menor frecuencia en el discurso de Raúl Ayala, pero que nunca deja de reaparecer, esporádica pero consistentemente.

La pobreza hay que erradicarla y yo me atrevo a apostar que este liderato que ha crecido que se ha curtido en esto, está bien adelantado a los gobiernos, porque ya dejo de ser un mero espectador en las gradas, ya se metió en la cancha a jugar y entonces hay una confusión con este Programa, con que este programa es de un color, la pobreza no tiene color, el maltrato no tiene color, o sea, tenemos que salir de esa mente tan frágil, esa mente tan atrofiada de que esto lo hizo un color, lo que tenemos que buscar es que produjo eso, que aportación eso ha hecho al país, los resultados están ahí, tan es así que la UNESCO, hace un informe que lo lleva a nivel mundial donde pone el Programa de Comunidades Especiales, como de avanzada y de vanguardia, solamente superado por un país en el mundo. Entonces vemos, que no es prioridad cuando el gobierno debe aportar a eso, a algo que ha venido a cambiar las actitudes. El problema también que tenemos, es un problema sencillo, que en Puerto Rico no hay un partido que pase de los ocho años, cuatro años y entonces se convierte en especie de un gobierno de improvisación... Y cuando viene el próximo no le interesa, porque esa criatura no es de la persona que está va a heredar el gobierno y a la persona le da lo mismo destruirlo o tal vez

lo mira, pero no lo mira con ese interés, con esa pasión con que lo miro la ex gobernadora y peor aún no lo mira con la pasión que lo estamos mirando los líderes que nos quedamos, los líderes que nos capacitamos, los líderes que le estamos dando al país lo mejor nuestro, tal vez sin unos conocimientos legales pero, aprendiéndolos y no le estamos pasando factura al gobierno, o sea, si todos los países del mundo tuvieran un liderato que le dedicara las horas que se le dedica a esto, el sacrificio que se le dedica a esto, y nunca, nunca, nunca se puede decir que en el gobierno hay una factura de cobro por parte de un líder comunitario, o sea, ¿Qué más hay que hacer? Magia no podemos hacer. Y yo creo que esto ya sentó las bases, y como dijo Wilfredo López Montañés (líder comunitario reconocido en todo Puerto Rico y protagonista de grandes protestas a favor de los derechos de los pobres): esto no tiene marcha atrás. (Raúl Ayala)

Se trata, en última instancia, de una visión de la pobreza más compleja de lo que a primera vista puede parecer. La sabiduría de esta filosofía popular de la pobreza se encierra en el comentario de que “no es acabando con los pobres que se acaba con la pobreza”.

Pero, ahí vemos que es donde entonces donde tenemos que trabajar con mayor fuerza, más ahínco y tratar de que este programa no desaparezca, o sea todo el dinero que se invierte en erradicar la pobreza no es suficiente, porque la pobreza

no hay que seguir alimentándola ni engordando con más televisores, más compra, con más... Hay que trabajar la persona, hay que trabajar la psiquis de la persona, el interior de la persona, esa actitud de la persona, y no es acabando con los pobres que se acaba con la pobreza. (Raúl Ayala)

5.14 Debate sobre los logros del liderato comunitario

No cabe duda que el liderazgo comunitario de Los Chorros es tenido como modelo entre los administradores del Proyecto de Comunidades Especiales. Se trataba de un liderazgo que ya existía previamente, antes de la creación del Proyecto de Comunidades Especiales. Se trataba de un liderazgo que había sido activo e indispensable en las luchas de la comunidad, particularmente el activismo de sus líderes en actividades que condujeron a la aprobación de la Ley 232. Edlinda García, ex-Organizadora Comunitaria de la Oficina de Comunidades Especiales para 2007, expresaba lo siguiente de la Comunidad Los Chorros en entrevista grabada:

...ellos de verdad que son un modelo, ellos son personas que de verdad son el mejor ejemplo en cuanto al desarrollo comunitario, tanto personal como comunitario. O sea, ellos personalmente han tenido un crecimiento un desarrollo que inspira a otras personas a desarrollarse... Pues, para mí el nivel que ellos han alcanzado ha sido uno que ellos mismos resuelven las situaciones que tengan sus

vecinos. Yo recuerdo a don Eugenio, un señor que ya murió, pues, tenía una necesidad, verdad, que necesitaba un pasamano, tú sabes. Ellos no fueron a una oficina, mira necesito unos materiales, o por favor a Obras Públicas, busquen, háganme un pasamano, sino que entre todos los vecinos pudieron construir un pasamano para que don Eugenio pudiera subir sus escaleras lo más chévere. (Edlinda García, ex–organizadora comunitaria Oficina de Comunidades Especiales)

La abogada en derecho Marta González, que brinda asistencia legal gratuita a la comunidad a través de la Clínica de Asistencia Legal de la Facultad de Derecho de la Universidad de Puerto Rico, también habla del liderato de la comunidad de Los Chorros en términos similares:

El nivel de organización es increíble. Han hecho un trabajo impresionante, y además están dando un ejemplo a otras comunidades que también están en agenda por parte del Municipio para ser expropiadas. Ellos han ido a la legislatura a cabildear a favor de su comunidad, se han unido a otras comunidades para evitar las injusticias, han hecho numerosas manifestaciones. Es entonces que a través de esta experiencia, y con la ayuda de la clínica de asistencia legal de la Universidad de Puerto Rico, nos dimos a la tarea de lograr que el gobierno de ese entonces, de Sila María Calderón, se pudiera enmendar la ley de Comunidades Especiales y crear la Ley 232. (Marta González)

No se puede subestimar la centralidad de la figura de Raúl Ayala en la estructura del liderazgo comunitario de Los Chorros. Se trata de un hombre carismático, y de un optimismo inquebrantable. Ha participado en múltiples actividades de adiestramiento y capacitación, y de liderazgo comunitario, y su lenguaje refleja, sin duda, una mezcla híbrida entre un vocabulario extraído de sus experiencias de capacitación como líder comunitario del Proyecto de Comunidades Especiales, y de una sabiduría popular cuasi-religiosa. Los conceptos de “autogestión”, “capacitación de líderes” o “apoderamiento”, junto con los más revolucionarios de “espíritu combativo” o “espíritu de lucha”, van de la mano de otros de corte más religioso. Ayala parece poseer una sabiduría popular plasmada en refranes y dichos populares difícil de refutar. Posee el respaldo incondicional de los demás miembros del Comité, y de la comunidad en general.

Para Ayala, la regla de oro de la autogestión reside en unir la crisis con la solución desde la comunidad misma. El líder comunitario no sólo acude a exponer un problema, sino que de paso propone una solución. Dice Ayala:

... poder insertar el movimiento comunitario *con el+ gobierno es bien complejo. El movimiento comunitario, distinto a lo que mucha gente pensaba, es un liderato inteligente, un liderato combativo, reacio. Pero, el proceso nos ha brindado que tenemos que ser menos reaccionarios y trabajar más en los que es el concepto de

lo que es presentar propuestas, o sea que la queja es buena pero, la queja tiene que venir acompañada de una propuesta... (Raúl Ayala)

Resuenan, de la mano, los elementos de religiosidad en su discurso con los que legitima su propio proceder y así como la lucha comunitaria de Los Chorros.

Bueno, como la Ley 232, que es una ley que en donde se empieza a dar forma es en la Comunidad Los Chorros, hemos trabajado en apoyar comunidades con Juan Domingo, tiendas de la Calle Trujillo donde el poder de convocatoria que tiene este liderato ha podido llevar gente a otras comunidades para respaldarlos, eso es un logro. Hemos estado en el Capitolio cabildeando la ley 232. Fue año y medio de luchas, hemos estado como en siete vistas públicas donde gracias al Señor hemos salido victoriosos. Victoriosos porque es él quien las dirige, el Señor en esto tiene un papel increíble, porque toda actividad que se hace en esta comunidad el Señor es el que la dirige, el que la supervisa. (Raúl Ayala)

Pero el liderato de Ayala y sus compañeros parece impotente ante las adversidades que se avecinan. Las divisiones surgidas por las mudanzas a los “walk-ups” y los derrumbes de casas, conjuntamente con las luchas familiares producto del hacinamiento, y con la remoción del Padre Suazo como párroco de la comunidad, han convertido a la

Comunidad de Los Chorros en una altamente vulnerable. La situación se empeora con los cambios surgidos en el ámbito político local. El proceso electoral de noviembre de 2008 culmina con la victoria del candidato estadista, Luis Fortuño, de quien el alcalde de Guaynabo Héctor O'Neill es un aliado incondicional. La ex gobernadora Sila María Calderón, que implantó el Proyecto de Comunidades Especiales en el año 2001, pertenecía al partido opositor, el Partido Popular Democrático (Estadolibrista). Este hecho añade para los líderes comunitarios de la Comunidad Los Chorros un grado de incertidumbre a la lucha. El gobernador había sostenido una reunión previa a la contienda electoral, en el mes de febrero de 2009, con portavoces de las distintas Comunidades Especiales de todo Puerto Rico en las que aseguró que su administración daría continuidad al Proyecto de Comunidades Especiales. Estos planteamientos fueron del agrado de muchos líderes comunitarios y creó gran conformidad.

Sin embargo, en el año 2009 la realidad fue otra, diferente a la de los acuerdos de la campaña eleccionaria. En plena ejecución de la administración gubernamental de Fortuño comienza un proceso de políticas neoliberales para atacar el problema de déficit presupuestario del Gobierno. Se implementa la Ley 7, "Ley Especial Declarando Estado de Emergencia Fiscal y Estableciendo Plan Integral de Estabilización Fiscal para Salvar el Crédito de Puerto Rico", que implicó la cesantía de 23,000 empleados gubernamentales. En la Oficina de Comunidades Especiales, quedaron cesanteados 138 de sus 148 empleados. Sólo diez empleados retuvieron sus puestos, en una reducción que prácticamente implica el desmantelamiento total del Proyecto. En ese momento la Oficina de Comunidades Especiales trabajaba en 742 comunidades pobres de Puerto Rico.

Estas acciones sin duda han creado una fuerte dinámica de incertidumbre con respecto al futuro de la comunidad. En las conversaciones que sostuve con el liderato durante los últimos meses de 2009, la actitud era un poco derrotista. Por un lado la frustración de no tener el apoyo de la Oficina de Comunidades Especiales y, por otro lado, el gran temor de que con el pasar de esta administración se elimine la Ley 1 que ampara la creación del Proyecto de Comunidades Especiales, lo que a su vez implicaría que se elimine también la Ley 232, que prohíbe a los Municipios llevar a cabo proceso de expropiación sin que antes se celebre una asamblea comunitaria. Esto último podría ser el fin de la lucha de Los Chorros, ya que el alcalde de Guaynabo tendría la capacidad legal de realizar la expropiación forzosa.

Termina el año 2009 con este clima de incertidumbre para los residentes de Los Chorros. En la comunidad se mantienen los mismos líderes, diez años después de la gran asamblea donde los eligieron. El mismo liderato ha expresado que no ha podido establecer ese impacto para que nuevos residente asuman este rol de líderes. En gran parte responsabilizan al gobierno, porque han discontinuado este Proyecto de participación ciudadana. Aun así, para 2009, el Comité Cívico Los Chorros se mantenía activo, y se continúan reuniendo una vez por semana para discutir distintos objetivos y planes de actividades que desarrollan en la comunidad. Utilizan las facilidades comunales que fueron construidas con el presupuesto del Fidecomiso de Comunidades Especiales.

El balance final de los logros de este liderato comunitario, diez años después de la creación del Proyecto de Comunidades Especiales, difícilmente podrían considerarse como significativo. Los que son considerados como los grandes logros de la comunidad no son,

visto desde otra óptica, tan grandes como los describen sus líderes. Las leyes 1 y 232 fueron en realidad acciones concertadas desde el gobierno central y desde la Oficina de Comunidades Especiales a nivel nacional. La construcción del Centro Comunitario Rosa E. Rivera se realizó con fondos asignados por el Proyecto de Comunidades Especiales, y no con fondos auto-gestionados. Por esto, más que unos logros que se podrían atribuir al Comité Cívico Los Chorros, fueron en realidad logros de la administración del gobierno de Sila María Calderón. Por otro lado, los nuevos proyectos del Comité Cívico, como lo es el proyecto de restauración de viviendas, más que un proyecto de auto-gestión es un proyecto que continúa anclado en la idea de dependencia del estado, pues es el estado el que tendría que otorgar esos fondos. En ocasiones parece que los miembros de la comunidad han adoptado una definición retorcida de lo que verdaderamente es la participación ciudadana y la auto-gestión, entendida ahora como gestión para la obtención de más ayudas del estado. Las actividades del Comité en la actualidad se reducen a la organización de venta de frituras, y de cenas de Navidad y de Día de Acción de Gracias, y no parecen conducentes a grandes transformaciones en la comunidad. La sombra de la expropiación continúa aun sobre ellos, y la tan esperada respuesta del Departamento de la Vivienda sobre el proyecto de restauración de viviendas de la comunidad no parece que vaya a llegar en ningún momento cercano.

5.15 El empoderamiento como herramienta de dominación del estado

El protagonismo asumido por el estado en un presunto interés por empoderar poblaciones y capacitar líderes comunitarios puede ser visto con sospecha, e incluso como

un mecanismo adicional para el ejercicio del poder. Como defiende Rose (2008), por ejemplo. Para comenzar, el Proyecto de Comunidades Especiales fue concebido y creado desde las instancias del estado, y no surgió como producto de los actos individuales de los que hoy son líderes comunitarios. No se trata de un movimiento social espontáneo, sino un proyecto de estado. ¿En qué forma se beneficia el estado de un proyecto como este?

Resulta interesante, en este contexto, comparar la historia del Proyecto de Comunidades Especiales en la Comunidad de Los Chorros, en tanto que proyecto dirigido al empoderamiento y de capacitación de líderes comunitarios, con el caso de un proyecto similar, de empoderamiento de una comunidad, entre los indígenas atacameños de la Comuna de San Pedro de Atacama, en Chile, documentadas por los antropólogos Guillaume Boccara y Paola Bolados (2008).

En este contexto, Boccara y Bolados extienden su crítica al neo-indigenismo de estado para abarcar todas las teorías y todo el discurso sobre la “participación”, el “empoderamiento”, el “capital social”, y el “multiculturalismo”. Boccara y Bolados definen la “participación”, a partir de su experiencia en el caso de la Comuna de San Pedro de Atacama, en Chile, como “principio político predilecto del ejercicio del nuevo poder de estado”, y como las “nuevas vías mediante las cuales se ejerce la violencia simbólica en las democracias multiculturales de libre mercado”. (Boccara y Bolados 2008: 171) Y terminaran concluyendo de forma tajante, que “la dominación se ejerce a través de la participación”. (2008: 182)

Sin duda, son muchas las diferencias que comparten la comunidad indígena atacameña del norte de Chile documentada por Boccara y Bolados, y la comunidad Especial de Los Chorros. Para comenzar, el elemento étnico occidente/indígenas no es tan marcado en el caso de la Comunidad de Los Chorros. Si existen unas diferencias raciales en Los Chorros, principalmente entre negro/blanco, pero los residentes de la comunidad no son negros. Lo más que se podría decir de ellos es que son “jíbaros” – en este caso “jíbaros” de ciudad -, pero aun el concepto de jíbaro no sería utilizado por nadie para definir un origen étnico que diferencie las partes en conflicto. En el caso de Los Chorros, ni siquiera la división rural/urbano sería adecuada para diferenciar las partes en este conflicto.

Otra diferencia importante entre los casos de San Pedro de Atacama y Los Chorros lo sería, por otro lado, el tipo de lucha que lleva cada grupo: en el caso de los indígenas atacameños, lo que se reclama es un *reconocimiento* de los conocimientos y las prácticas médicas indígenas por parte de la cultura occidental. Mientras que en el caso de Los Chorros se trata de una por expropiación de tierras. En la literatura antropológica se suele hacer la distinción entre luchas por bienes materiales, o “luchas de redistribución”, y “luchas de reconocimiento”, donde los reclamos van más allá de la lucha por la redistribución de bienes materiales en una sociedad. Se podría decir, quizás, que mientras la lucha de la Comunidad de Los Chorros es una *lucha de redistribución*, la lucha de la comunidad de San Pedro de Atacama es una *lucha de reconocimiento*.

Pero, a pesar de las diferencias, también existen similitudes importantes entre los casos de San Pedro de Atacama y el de Los Chorros. Y quizás la incapacidad de entrar en

diálogo, o de reconciliar ideologías, parece insalvable. Los conceptos que utilizan Boccara y Bolados para definir el diálogo entre indígenas y el estado, es decir, “diálogo de sordos” o “el dialogo que no se dio”, también aplican, a nuestro entender, aplicaría al caso de Los Chorros. De hecho, el alcalde del Municipio de Guaynabo, Héctor O’Neill, jamás se ha reunido con los residentes de Los Chorros a hablar. Pero más allá de eso, la coyuntura histórica reciente está constituida por una lucha entre un gobierno de corte socialista, históricamente comprometido con los pobres (el PPD), que pierde el poder ante un gobierno conservador (el PNP), y con un gobernador republicano (en el sentido del Partido Republicano de EEUU), y fiel seguidor confeso de las políticas económicas del ex-presidente Ronald Reagan. Es decir, un gobernador para quien la idea siquiera de un Proyecto como el de Comunidades Especiales no tendría cabida en su plan de estado. Las políticas de reducción del gasto público en forma de ayudas del estado de bienestar para las poblaciones pobres que impulsan los miembros del Partido Republicano en EE. UU. Continental, son también impulsadas con fuerza en el contexto de Puerto Rico. La imposibilidad que reflejan estos dos bandos de dialogar y llegar a consensos sobre estos asuntos relacionados con combatir la pobreza, al menos en el caso de Puerto Rico, y más en particular el diálogo entre la alcaldía de Guaynabo y los residentes de Los Chorros, es también un “diálogo de sordos”, parecido al diálogo entre los atacameños y los representantes del estado chileno.

Para comenzar, se trata de un diálogo, o un intento de diálogo, en el que la desconfianza de los pobres hacia los “desarrolladores”, “contratistas”, y “gobernadores” es generalizada, y mina la posibilidad de un diálogo fructífero de entrada. Ignacio, por

ejemplo, habla de la complicidad del estado con los desarrolladores, mientras contempla que la única posibilidad de resolución de conflicto parece ser el “puño limpio, lindo y bello”.

Un contratista o desarrollador no nos puede expropiar porque la ley no les permite, expropiarnos Y qué hace él... recurre al que tiene poder y le dice: “Oye, ese terreno es muy atractivo, muy valioso... la idea es que con este negocio todos ganamos, el contratista y el Municipio... solamente tienes que expropiarlo”. Entonces la gente se pregunta por qué tú nos vienes a sacar a nosotros, por qué no nos diste progreso... Rodeaste a Los Chorros de urbanizaciones lujosas y nunca nos diste participación en nada, y ahora nos quieren expropiar. Nunca nos diste un desarrollo, nos diste las migajas del desarrollo. Nosotros somos de aquí, y nos quedamos, aquí como el *coquí*. Nadie nos va a sacar de aquí. De aquí nos tienen que sacar con las patas pa'lante. Estamos “espeatos” *clavados+ en Guaynabo. Es decir, nosotros sembramos la semilla, echamos las raíces, producimos el árbol, y después que el árbol esta frondoso nos quiere cortar. No es justicia. El que venga y nos quiera expropiar, hay entonces que pelear a puño limpio, lindo y bello. (Ignacio López, residente de Los Chorros)

Se trata, además, de un diálogo imposible entre, por un lado, unos que abogan por la desaparición del estado de bienestar y, por otro lado, aquellos que abogan por una

especie de socialismo visceral basado en la compasión de los ricos hacia los pobres, como si se tratara de una ley universal de los seres humanos. Ramiro García incluso define estas ayudas como contenidas dentro del “derecho a vivir, y a vivir en paz”, reflejan esta al estado es que “no nos abandonen”, que “nos den la mano”.

La opinión que yo tengo de eso es que la clase de los desarrolladores y los políticos se den cuenta que todos tenemos derecho a vivir, y a vivir en paz y a tener una vida más decente. Que nos den la mano. No le estamos pidiendo gran cosa. Aquí los desarrolladores vienen y hacen sus proyectos, y se llevan su dinero y nos dejan, y por eso el gobierno está como está hoy en día. Ah, porque se lo están explotando los desarrolladores, y los ricos se lo están llevando para otro lado, y nos tienen embrollaos, y el gobierno no se da cuenta de eso. Yo les pido a los legisladores y a los gobernadores que se pongan los zapatos de nosotros, a ver si es verdad... Ahora, 17 mil empleados en la calle. “Váyanse a coger café” es lo que nos dicen, cuando hay gente ahí que son gente que han dejado su esfuerzo y su deseo para hacerse de una profesión, y ahora que se vayan a coger café... ¿y quién nos atiende a nosotros? No hay quién nos atiende a nosotros... la delincuencia subiendo y subiendo, subiendo... Hagan proyectos que sean justos y razonables para que eso no suceda... falta de trabajo, falta de estudio, falta de salud. Empéñese en eso y no en los intereses que tienen la Cámara y el Senado peleando unos con otros en bobería... Concentrasen en la realidad, en lo que está sufriendo el pobre... ah, que somos muchos, los más, los más afectados... y, ah, de esto yo le pido al gobierno a que venga, a los legisladores,

que no importa el color, ah, que se pongan los zapatos de la clase trabajadora sufriendo de este pueblo, y lo humilde, porque eso es de los puertorriqueños. Esto no es para unos pocos. Vamos a repartir esa riqueza, vamos a distribuirla justamente como se debe distribuir. A eso, ahí es que tenemos que hacer hincapié. Por eso yo estoy con el amigo aquí que dice “que debemos luchar”, y vamos a seguir luchando y... no ves que nosotros nos vamos a ir ahorita [pronto], pero ahí detrás viene hijo y vienen nietos, y yo siempre estoy aconsejando a mis nietos y a mis hijos que no se dejen vencer, que sigan luchando. Yo le pido al gobernador y a la clase mayor que nosotros, que nos representan a nosotros, al pueblo, que se quiten los zapatos, que se vengán a andar por la carretera con la brea caliente para que se le pelen los pies, para que sepan el dolor que sentimos nosotros también, porque si no tiene los pies pelaos no sabe el dolor que recibimos nosotros... para que hagan justicia también con nosotros, eh, porque si no... en esa forma no vamos para ningún sitio, siempre vamos a estar atrasaos y atollaos. Que tenga un poquito más de conciencia con el pueblo, con nosotros... ve, ah, que ya hemos pasado las de Caín, que todavía hasta este término estamos abandonaos... que no nos abandonen más, que se pongan a la par con nosotros, que nosotros no hacemos daño, nosotros hacemos darle producto, porque nuestro trabajo es lo que levanta aquello... Es verdad que nos pagan su salario, pero si no tienen el trabajo de nosotros... La riqueza no va para adelante. Que tenga un poquito más de cuidado y más justicia con la obra de uno de la comunidad. (Ramiro García, residente de Los Chorros)

Las divisiones en Los Chorros parecen asemejarse cada vez más a las divisiones que se evidencian a nivel global, es decir, unas diferencias entre los que gobiernan y los “indignados”. Estos indignados están “pasando las de Caín” para sobrevivir, como dice Ramiro García, y el estado moderno abandona su papel de redistribuidor de la riqueza. Por esto, lo que le pide Ramiro García al estado es “que nos den la mano” y “no los abandonen”.

Más aún, la idea del estado como responsable de “darles” ayudas y apoyo a los pobres continua presente en la mente de los residentes de Los Chorros, y que el compromiso con los pobres debe ser la prioridad máxima, se refleja en estos comentarios de doña Margarita Vicente:

Está bien las mejorías son extraordinarias, porque yo me monto en el expreso y digo: que chévere quedo esta carretera, pero, según se gastan diez mil o veinte mil o treinta mil, cuarenta mil, cincuenta mil en esas estatuas que están poniendo, ahora por donde quiera tu vez a un prócer de esos trepaos; Urbina, que lo han puesto allá sentado con un libro... que fue abogado de Guaynabo... y por allá tú vez unos caballos, yo no sé si tú has ido por ahí, han puesto unos caballos preciosos en bronce, una cosa... Oye, pues ese dinero se debería estar invirtiendo en estas comunidades, irse a comunidades, venir aquí y decirme, mire Doña Margarita, esa verjita se la vamos a arreglar, o la vamos a ayudar, nosotros vamos a poner cuarenta, por decirte un ejemplo, y usted pone cuarenta... porque por ochenta pesos esto le va a quedar muy bonito a usted

aquí. Porque no es que nos lo den todo, no, porque tú no pretendes, aquí hay mucha gente, hay que dividir la necesidad, no destruir la necesidad. Porque si tú destruyes la necesidad no estás haciendo nada. (Margarita Vicente, residente de Los Chorros)

5.16 Mintz y la pregunta por la conciencia de clase

La visión que emerge de la Comunidad de Los Chorros, en términos generales, puede superficialmente visualizarse como una comunidad pobre con gran sentido de identidad colectiva comunal, basada en la memoria de un pasado no muy lejano de sujetos involucrados en una red de relaciones sociales comunitarias, pero sin una consciencia clara sobre su posición en la estructura de estratificación de clases social, o sobre la disposición de los miembros a unirse a movimientos “revolucionarios” para adelantar su lucha. Además, en la comunidad predomina un discurso de gran arraigo religioso, y en el que las fuertes creencias religiosas podrían interpretarse como un discurso de corte fatalista, es decir, en la que el futuro y la posibilidad de cambios en el sistema dependen en última instancia del destino, o de “lo que quiera Dios”. Surge por tanto la pregunta: ¿Por qué unos sujetos, viviendo bajo condiciones estructurales y amenazas de expropiación adversas para ellos, que pueden implicar la pérdida de sus hogares, no participan activamente en una lucha por retener sus viviendas?

Esta pregunta se asemeja a la pregunta que se hicieron los antropólogos trabajando en comunidades rurales de Puerto Rico durante las décadas de los cuarenta y cincuenta, aunque el contexto histórico y social de estas comunidades se diferenciara en

formas importantes del contexto de comunidades urbanas como la Comunidad de Los Chorros. La pregunta que se hacían estos antropólogos era: ¿por qué los miembros de estas comunidades rurales no se involucran en actividades de lucha y resistencia de manera más activa? Esta fue la pregunta que ocupó un papel central en la obra de, por ejemplo, el antropólogo Sidney W. Mintz, quien junto a los antropólogos Julian Stewart y Eric Wolf, entre otros, se dedicaron a un extenso estudio de comunidades rurales en Puerto Rico, y cuyos resultados aparecen publicados bajo el título de *The People of Puerto Rico* (1956). El problema que ocupa a Mintz, como indicará Scarano, es “el problema del campesinado rural: ¿Por qué no son capaces las organizaciones obreras de aglutinar el apoyo militante de estos trabajadores [rurales], en la misma medida que lo obtuvieron entre tabaqueros, tipógrafos o aún entre los mismos trabajadores de las centrales?” (Scarano 1992: 28, n. 26) Será también la pregunta que continuará haciéndose un grupo de antropólogos que trabajan desde una perspectiva de economía política (*political economy*) hasta al menos la década de los ochentas, aunque formulada de otra manera, es decir, en términos de conciencia de clase: ¿por qué los sujetos no desarrollan una conciencia de clase, cuando las condiciones materiales de subsistencia deberían haber conducido a los sujetos a ello? Es, por ejemplo, la pregunta que se hará Vincent en su etnografía de una comunidad de trabajadoras en Teso, Uganda, en 1982: “¿Por qué los trabajadores de Teso no adquirieron una conciencia de clase? Es sorprendente. Situaciones de conciencia de clase trabajadora genuina son bastante raras y no serían probables en Teso durante principios del siglo veinte” (*...why did Teso workers not acquire class consciousness? – is surprising. Situations of genuinely cohesive working-class*

consciousness are rare enough and would not be likely in Teseo of the Early 20th century).

(Vincent 1988; en Roseberry 1992: 176)

En la etnografía de *The People of Puerto Rico*, Mintz se encuentra una comunidad agrícola, mayormente de cortadores de caña, en el sur de Puerto Rico, a la cual le nombra Cañaberal. Y encuentra en esta comunidad una ausencia importante de conciencia de clase. Mintz, adoptando una perspectiva y una metodología histórica/antropológica, concluye que el comportamiento conservador de los campesinos se debe a los patrones culturales preexistentes en la comunidad (una “subcultura”), y que estos patrones culturales impiden de alguna manera que los obreros desarrollen esa conciencia revolucionaria, aun cuando las condiciones material y estructurales externas, y que provienen del interés por el consumo del azúcar en los mercados internacionales, “debieron” (quizás) haber dado paso al desarrollo de dicha conciencia revolucionaria.

El trabajo histórico de Mintz comienza por distinguir entre tres arreglos económicos (y sus consecuentes arreglos culturales) que se suceden en la historia de Puerto Rico, comenzando con un sistema de plantaciones de esclavos “benevolente” (*benevolent slavery*); pasando luego por el arreglo de la “hacienda familiar” (*family-type hacienda*), un sistema un poco menos “benevolente” que el anterior; para culminar finalmente en el sistema de “conglomerado corporativo de tierra-y-factoría” (*corporate land-and-factory combine*), que caracteriza la producción de la caña en Puerto Rico después de la llegada de los norteamericanos a partir del 1898. Lo que se constituye como hilo conductor de estas tres etapas históricas, nos dice Mintz, es la existencia, en las dos primeras, de un complejo de redes sociales entre los trabajadores y sus empleadores

caracterizados por relaciones de cara-ha-cara, y donde los empleadores exhibían un alto grado de “benevolencia” y “paternalismo” hacia sus empleados. Será este arreglo cultural el que finalmente entrará en conflicto directo con las condiciones estructurales de dependencia de una economía de mono-cultivo de azúcar, y que se verá impactada por cambios en los precios y en la demanda en mercados europeos, y por la implantación del sistema de “conglomerado corporativo de tierra-y-factoría” (*corporate land-and-factory combine*). Mintz describe en los siguientes términos este arreglo cultural de “paternalismo” y “benevolencia” característico del sistema de hacienda familiar:

La hacienda era el lugar de relaciones continuas, cara-a-cara, y de deferencia y respeto recíproco, entre los propietarios o administradores y su familia por un lado, y los [trabajadores] de la hacienda por el otro lado. Las relaciones entre estos grupos estaban gobernadas por lo que le precedió históricamente: un sistema de esclavitud benevolente y un sistema menos benevolente de labor forzada. Las actitudes resultantes eran formales, personales, y de larga duración. (Mintz 1956: 346)²

² Traducido del inglés. Texto original lee: “The hacienda was the seat of continuous, face-to-face, reciprocal deference-respect relation between the owner or manager and his family on the one hand, and the hacienda [workers] on the other. Relationship between these groupings were governed by the historical precedent of a benevolent slavery and of a less benevolent system of forced labor. The resulting attitudes were formalized, personal, and of long standing.” (Mintz 1956: 346)

Pues será este arreglo cultural típico del periodo de esclavitud y de la hacienda familiar el que entrará en conflicto con las demandas del “conglomerado corporativo de tierra-y-factoría” (*corporate land-and-factory combine*). Este conflicto es descrito por Mintz como un conflicto entre un sistema de relaciones interpersonales íntimas, por un lado, y un sistema altamente “impersonalista”, por el otro. Este impersonalismo resulta, en parte, de la transición radical a un sistema de pago al contado (*cash wages*). Mintz dice sobre este aspecto:

¿Cuáles son las características del “conglomerado corporativo de tierra-y-factoría” (*corporate land-and-factory combine*)? Primeramente, puede ser comparado en términos generales con el sistema de plantaciones de esclavo y con las haciendas familiares que le precedieron históricamente. Las funciones de los trabajadores y los empleadores están ahora más tajantemente diferenciadas que antes – el ‘empleador’ es una corporación, y el empleador corporativo no sabe nada de las vidas de sus ‘empleados’, y tampoco sus intereses lo impelan a involucrarse en ellas. En términos de división de labores, el conglomerado corporativo de tierra-y-factoría (*corporate land-and-factory combine*) le sucede en el tiempo a las plantaciones de esclavos y la hacienda familiar, pero la nueva forma de organización no requiere que el empleador establezca, por su propio beneficio, relaciones cara-a-cara con sus trabajadores. Tampoco será posible para miles de trabajadores asalariados establecer relaciones cara-a-cara con miles de accionistas esparcidos en otros países... La substitución completa de sueldos pagados al contado (*cash wages*) por cualquier otro tipo de pago o privilegio ha conducido a

un completo impersonalismo en las relaciones entre la jerarquía administrativa del conglomerado y los hombres que trabajan la tierra. (Mintz 1956: 340)³

Mintz extrapolará la visión de conciencia proletaria que obtiene de la comunidad de Cañamalar a otras comunidades del Caribe y América en un ensayo posterior, de 1974, titulado “The Rural Proletarian and the Problem of Rural Proletarian Consciousness” (“El proletariado rural y el problema de una conciencia proletaria rural”). Como explica Scarano:

Mintz arguye [en el artículo de 1974] que entre estos últimos [los trabajadores] se observa una marcada “percepción de clase” (*class awareness*) sin que patenticen aún una verdadera “conciencia de clase”. Es decir, que entre dichos obreros del campo no suelen darse aquellos procesos cognoscitivos conducentes a una verdadera forma de conciencia proletaria, a partir de la cual ellos impugnarán como ilegítimo el ejercicio prevaleciente del poder político y económico e incluso

³ Traducido del inglés. Texto original lee: “What are the characteristic of the corporate land-and-factory combine? To begin with, it can be compared in general terms with the slave plantation and family-type haciendas which preceded it historically. The functions of laborer and employer are even more sharply distinct than before – the ‘employer’ is corporate, and the corporate employer does not know about its ‘laborers’ lives, nor do its interest impel it to find out about them. In terms of division of labor, the corporate land-and-factory combine thus follows the slave plantation and family-type hacienda, but the new form of organization does not require the employer to establish, in its own self-interest, face-to-face relations with the laborers. Nor would it be possible for many thousands of wage workers to establish face-to-face relations with a thousand scattered stockholders in another country... The complete substitution of cash wages for any other kind of payment or privileged had led to a... complete impersonality in the social relationships between the combine’s managerial hierarchy and the men who work the soil.” (Mintz 1956: 340)

podrían lanzarse a acciones revolucionarias, bajo determinadas circunstancias...

Mintz sugiere que estos trabajadores sólo raras veces ocupan posiciones de vanguardia en movimientos de transformación social. (Scarano 1992: 27-28)

Es esta característica fundamental, esta ausencia de conciencia de clase, conjuntamente con la existencia de arreglos culturales paternalistas característicos del “mundo no industrializado”, lo que distinguirá a los trabajadores rurales estudiados por Mintz de otros grupos de trabajadores en países industrializados, y donde la conciencia de clase y el activismo de la clase trabajadora es más evidente. La existencia de estos arreglos culturales será también para Mintz lo que marca la relevancia sociológica y antropológica del estudio de estas comunidades. Comparándolos con los trabajadores de Europa, Mintz dice:

Semejantes, en términos muy amplios, a los proletarios industriales de Europa, estas personas [de Cañamelar] mostraban, no obstante, muchas de las características de la vida social que se relacionan con el mundo no industrializado, rural, personalista y no-occidental; por esta razón eran – y son – algo paradójicos desde el punto de vista sociológico. (Mintz 1992 [1960]: 62)

El tema de la ausencia de una conciencia de clase continuará siendo, para Mintz, el tema central de su biografía de un cortador de caña particular, Taso (Anastasio Eustaquio Zayas Alvarado), que Mintz publicará en 1960, y en la que Mintz acabará definiendo la conciencia de los trabajadores de la caña como “individualizada”, e incluso “contradictoria”. Fue el activismo político y laboral de Taso, lo cual lo distinguía de muchos de sus compañeros trabajadores, lo que en primera instancia resultó atractivo para Mintz ya desde la década de los cincuentas. El activismo político y laboral de Taso lo hacía un sujeto único, poco común en la sociedad que Mintz estudiaba. Pero su mera existencia arrojaba un mínimo de esperanza al futuro de estas sociedades: es decir, la existencia de Taso significaba la posibilidad de cambio, la posibilidad de que un líder pudiera llevar al grupo a desarrollar una conciencia de clase. Pero serán otros eventos posteriores en la historia de Taso, particularmente la conversión de Taso a una secta protestante, lo que finalmente resultara decisivo en la publicación del trabajo, en 1960, y lo que se impondrá como eje de la obra, y como evento a explicar. La conversión de Taso era claramente vista por Mintz como un obstáculo al desarrollo de una conciencia de clase.

Así, la conversión de Taso a la religión en una época tardía en su vida es lo que Mintz intentará explicar, y que de hecho terminará explicando como la culminación final de ese proceso de ruptura de las redes sociales que provenían de los arreglos culturales de los sistemas de “esclavitud benévola” y la “hacienda familiar”, guardando así una relación de continuidad con su trabajo de 1956. Mintz no dejará de mostrar su asombro,

su sentido de decepción, ante esta conversión religiosa de Taso. “Nada”, dice Mintz, “me había preparado para este desplazamiento fundamental”:

Taso... participa en el desarrollo de la actividad política de base partidista en el campo puertorriqueño... Taso era miembro con carnet del Partido Socialista de Puerto Rico y, más tarde, también estuvo activo en el sindicato de trabajadores del azúcar... Más bien tarde en su vida... Taso se alejó de la actividad política... y se convirtió a una secta religiosa pentecostal. Nada de lo que yo creía conocer sobre él me había preparado para este desplazamiento fundamental del centro y de la perspectiva de su vida. Y a pesar de que hace mucho que los antropólogos se interesan por los fenómenos religiosos, existía relativamente poco en la literatura antropológica de los años cincuenta que tratara sobre la conversión religiosa como un aspecto de la “modernización” o “occidentalización” de personas que no fueran “primitivas”. (Mintz 1992 *1960]: 63)

Mintz encuentra en el Taso de después de la conversión en un hombre individualizado, desarticulado, desarraigado de su entorno social, y con una conciencia compleja y contradictoria; pero el concepto que más utilizará Mintz para describir la condición de Taso será el de “individualización”. Scarano, comentando en torno al concepto de “individualización” utilizado por Mintz, dice lo siguiente:

[E]l concepto [de individualización] es empleado por Mintz para describir una sensación de desarraigo personal o enajenación del medio social que acompaña la proletarianización extrema... No empuja el activismo sindical y político que le caracterizó en una etapa de su vida, don Taso representa en la madurez de sus 40 años un individuo desarticulado del entorno social que conoció en sus años de juventud. En él se ha engendrado, por consiguiente, una mentalidad compleja y, superficialmente al menos, contradictoria... Allí donde la agricultura corporativa y ausentista ha ido acaparando la tierra y el empleo durante más de dos generaciones, la gente experimenta un profundo desasosiego. Y si los individuos se sienten menos partícipes que antes en el entramado comunitario que le da sentido a sus vidas, es porque efectivamente han sido desarticulados de su entorno social tradicional, sin que nuevos lazos hayan suplido los ya desaparecidos. (Scarano 1992: 31,33)

5.17 Mintz, la antropología y la economía política

El trabajo de Mintz se desarrolla en un momento en la antropología en que comenzaba a haber un cambio en el enfoque, pasando de estudiar “sociedades primitivas” a estudiar comunidades de “campesinos” (*peasants*), y donde además se comienza a enfatizar el “cambio cultural” por encima de la “permanencia cultural”, o de la tendencia folclorista de anteriores generaciones de antropólogos de dibujar las comunidades de

indígenas y aborígenes como unidades herméticas y homogéneas, y libres de conflicto interno. De hecho, el trabajo de Mintz y Wolf en Puerto Rico representa, como apunta Roseberry, una de los primeros intentos en la antropología de comprender el mundo cultural del campesinado en el entramado de la modernización, sujetos a un proceso de inserción en mercados capitalistas a nivel global y de proletarización intensa. Como apunta Roseberry en torno al acercamiento de Mintz y Wolf:

Superficialmente, la descripción de este acercamiento aparenta ser un pronunciamiento temprano de un interés por “los efectos de la penetración del capitalismo sobre las comunidades”, pero el proyecto ofrecía un reto más radical. Los contribuyentes de *The People of Puerto Rico* no simplemente asumieron que sus comunidades poseían su “estructura e historia propia”, sobre la cual la historia posterior de la penetración capitalista podía ser impuesta... Ellos estaban argumentando que la *formación* de las comunidades estaba íntimamente conectada con una historia más amplia de colonialismo, construcción de imperio, mercados internacionales, y formación de estados... Un número de elementos caracterizan este acercamiento histórico cultural...: Era histórico, en el sentido de que intentaba visualizar estas comunidades locales como el producto de procesos

centenarios sociales, políticos, económicos, y culturales, y en el sentido de que esos procesos eran entendidos en términos globales. (Roseberry 1988: 163)⁴

El debate en el que se inserta el trabajo de Mintz, y que describe Rosberry, se mueve sobre los ejes opuestos de agencia/estructura, local/global, y libertad/determinismo; y los diferentes antropólogos insertados en el debate se posicionaban en algún punto entre estos dos ejes. Sin duda, la obra de Mintz muestra este interés de insertar la historia local en los eventos globales, como evidencia su trayectoria escritural. Mintz pasa de escribir su etnografía de Cañameral sobre los “productores” de la caña en 1956, y su biografía de Taso (*A Sugar Cane Cutter*) en 1960, a estudiar el interés por el azúcar de parte de los “consumidores” en Inglaterra, y sobre los cambiantes hábitos de consumos generalizados de azúcar entre los diferentes clases sociales de Inglaterra, incluido el paso de ser un producto consumido por las elites culturales a convertirse en una bebida cotidiana de la población en general, consumida incluso por los miembros de las clases trabajadoras inglesas. Como apunta Roseberry: “*Mintz+ asume una acercamiento novel a la relación entre lo local y lo global mediante la utilización de conocimiento adquirido de décadas de estudio en el Caribe a un estudio de las

⁴ Traducido del inglés. Texto original lee: “Superficially, their description of such an approach appears to be an early statement of an interest in “the effects of capitalism penetration upon communities,” but the project offered a more radical challenge. The contributors to *The People of Puerto Rico* did not simply assume that their communities had their “own structure and history,” on which a latter history of capitalism penetration could be imposed... *T+hey were arguing that the *formation* of their communities was intimately connected with a larger history of colonialism, empire-building, international trade, and state formation... A number of features characterize this early cultural historical approach...: It was historical, in the sense that it attempted to see local communities as product of centuries of social, political, economic, and cultural processes, and in the sense that it understood those processes in global terms...” (Roseberry 1988: 163)

transformaciones *del consumo de azúcar+ en Inglaterra... El enfoque era en la cambiante estructura del consumo *del azúcar+”. (Roseberry 1988: 178-179)⁵ Este estudio del consumo del azúcar en Inglaterra se publicará en 1985, bajo el título de *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*.

Pero, como apunta Roseberry, la originalidad y cualidad singular e innovadora de la postura de Mintz (y de Eric Wolf) se comprende mejor diferenciándola de otras formas de economía política antropológica (*anthropological political economy*). La postura de Mintz se encontraba en oposición a análisis económico-políticos de corte estructuralista y globalista (ejs. *world-system theories*, teoría de la dependencia, teoría de modos-de-producción), y ligados a la figuras de, entre otros, Raymond Firth, Andre Gunder Frank o Immanuel Wallerstein. En estos últimos enfoques, se lamenta Roseberry, se enfatizaba demasiado la estructura por encima de la agencia de los campesinos:

Desafortunadamente, el entendimiento del sujeto antropológico de tanto los teóricos de la dependencia como los teóricos de medios-de-producción se entendía en términos de procesos capitalistas, que a menudo se convertía en un estilo de razonamiento funcionalista, explicando la existencia de elementos tradicionales y pre-capitalistas en términos de las funciones que estos servían para la acumulación de capital... De manera relacionada, el énfasis en un determinismo

⁵ Traducido del inglés. Texto original lee: “It takes a novel approach to the relationship between the local and global by turning insights gained from decades of study in the Caribbean towards a study in transformations in England... The focus is on the changing structure of consumption.” (Roseberry 1988: 178-179)

estructural era a menudo determinante, dejando poco espacio para la actividad consecuente de los sujetos antropológicos... Así, los procesos sociales y culturales eran concebidos en términos de una relación regulada entre las estructuras, visualizadas como anteriores a, y removidas de, la acción humana... Donde la literatura de los modos-de-producción era demasiado abstracta, nuevos acercamientos establecen los grupos concretos – y los individuos actores incluidos – en el centro del análisis. (Roseberry 1988: 170-171)⁶

Hablando en particular de Wallerstein y Frank, y de las diferencias entre el tipo de historia escrita por estos y la escrita por Wolf o Mintz, Roseberry añade:

Las historias [de Wallerstein y Frank] permanecen estáticas. Todo el dinamismo debía ser encontrado en el centro desarrollado o en la metrópoli; desarrollos en la periferia o los satélites dependían de iniciativas tomadas en el centro. (Roseberry 1988: 167)⁷

⁶ Traducido del inglés. Texto original lee: "Unfortunately, both dependency theorists' and mode-of-production theorists' understanding of anthropological subjects in terms of capitalist processes to often slipped into a kind of functionalist reasoning, explaining the existence of traditional and noncapitalist features in terms of the functions they served for capital accumulation... In a related way, the emphasis on structural determination was often too strongly determinative, leaving too little room for the consequent activity of anthropological subjects... Thus social and cultural processes were conceived in terms of the lawful relationship among structures, seen as prior to and removed from human action... Where the mode-of-production literature was too abstract, new work places concrete groups – and individual actors within them – at the centrer of analysis." (Roseberry 1988: 170-171)

⁷ Traducido del inglés. Texto original lee: "*T+he histories remain static. All dynamism was to be found in the developed core or metropole; developments in the periphery or satellites were dependent upon initiatives taken at the core." (Roseberry 1988: 167)

El intento de Mintz y Wolf, por tanto, se distancia de estas tendencias estructuralistas y deterministas en formas importantes. Marcando las diferencias con Walerstein y *world-sytem theories*, por ejemplo, Rosebrry dice:

La meta de la investigación histórica no era la de subsumir historias locales insertadas en procesos globales, sino entender la formación de sujetos antropológicos (“personas reales haciendo cosas reales”) en los interjecciones de las interacciones y relaciones locales y los procesos más amplios de construcción de estados e imperios... Donde Wolf, Mintz, y otros se centraron en la *formación* de sujetos antropológicos en las intersecciones de lo global y lo local, escritores como Frank y Wallerstein vieron una variedad de instituciones y prácticas – comunidades de campesinos, divisiones étnicas, estructuras de vivienda, y relaciones de género – como el producto unambiguo del capitalismo. (Roseberry 1988: 163, 173)⁸

⁸ Traducido del inglés. Texto original lee: “Where Wolf, Mintz, and others concentrated on the *formation* of anthropological subjects at the intersections of global and local, writers like Frank and Wallerstein saw a variety of institutions and practices – peasant communities, ethnic divisions, household structures, and gender relations – as the unambiguous *products* of capitalism... *T+he goal of historical investigation was not to subsume local histories within global processes but to understand the formation of anthropological subjects (“real people doing real things”) at the *intersection* of local interactions and relationships and the larger processes of state and empire making.” (Roseberry 1988: 163, 173)

Roseberry menciona las etnografías de comunidades campesinas realizadas durante la década de los ochentas – en específico, la etnografía de Arturo Warman en Morelos, México (1981), la de Joan Vincent en Uganda y África Occidental (1982), la de Ann Laura Stoler en Sumatra (1985), la de Ruth Behar en España (1986), y la de Aihwa Ong en Malaysia (1987) -, como ejemplos de etnografías del campesinado realizadas desde una perspectiva de economía política, pero donde se mantiene (al igual que en Mintz) un balance adecuado entre agencia y estructura, o entre lo global y lo local; es decir, donde “las estructuras rara vez representan el resultado de acción intencionado por ninguno de los grupos, y que conllevaron consecuencias que ninguno de los actores podría haber previsto”. (Roseberry 1988: 175)⁹

5.18 Mintz y el marxismo académico

En un contexto más amplio, y más allá del contexto exclusivamente antropológico y político-económico, el debate sobre la conciencia de los trabajadores ocupa también un papel central dentro del marxismo académico en la década de los ochentas. El debate que se dio en torno a la publicación de *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail* (Los Movimientos de Personas Pobres: Cuándo Triunfan, Cuándo Fracasan) (1977), por Frances Fox Piven y Richard A. Cloward, evidencian los contenidos más relevantes de este debate. El debate se genera por discrepancias, dentro de marxismo

⁹ Traducido del inglés. Texto original lee: “But the structures seldom represented the intended outcome of action for any one of the groups, and they carried with them consequences that none of the actors could foresee.” (Roseberry 1988: 175)

mismo, sobre la forma de interpretar los movimientos de gentes pobres que han acontecido durante el siglo XX, en tanto que estos movimientos ejemplifican las previsiones históricas hechas por Karl Marx. Fox y Cloward describen la postura de Marx basado en comentarios hechos por este último en el *Manifiesto Comunista* (1848), sobre la creación de una clase proletaria saludable:

En proporción a la burguesía, ej. el capital, se desarrolla en la misma proporción a la burguesía, el proletariado, la clase trabajadora moderna, se desarrolla... *y+... no solamente incrementa en número; su fuerza crece, y se siente más esa fuerza... Todas las clases se posicionan cara a cara con la burguesía hoy, pero el proletariado sólo es la verdadera clase revolucionaria. Las otras clases decaen y finalmente desaparecen ante la industria moderna: el proletariado es su producto especial y esencial. (Marx 1848; citado en Fox y Cloward 1979 [1977]: 37)

Basados en evidencia recopilada sobre principalmente tres movimientos de gentes pobres en EEUU durante el siglo XX – específicamente, el movimiento obrero durante la depresión de los treinta, el movimiento de los negros en la década de los sesenta (conocido como *civil rights movement*), y el movimiento a favor de los derechos del estado de bienestar (*welfare rights movement*) de los sesenta y setenta – Fox y Cloward lanzan una crítica al marxismo de corte más ortodoxo por su negativa a reconocer algún

grado de legitimidad, desde una perspectiva marxista, a estos movimientos. Como explican Fox y Cloward:

Los movimientos proletarios, decía Marx, están formados por un proceso dialéctico que refleja la lógica institucional de los arreglos capitalistas... El proletariado es una criatura... del capital y de los modos de producción capitalistas... Por supuesto, los desarrollos históricos frustraron las predicciones de Marx: la expansión de la producción capitalista no creó un proletariado revolucionario... Pero la izquierda intelectual no ha confrontado estos eventos por completo, al menos en lo relacionado a su postura hacia los movimientos en las sociedades industrializadas... En tanto que estos movimientos contemporáneos en las sociedades industrializadas no asumen la forma predicha por un análisis del capitalismo del siglo 19, la izquierda no ha intentado entender estos movimientos, y la tendencia más bien ha sido el simplemente desaprobarlos... Las personas erróneas se han movilizado, porque estos no son el verdadero proletariado industrial. O se han movilizado utilizando las estrategias organizacionales o políticas erróneas. Los movimientos de las personas defraudan la doctrina, y por tanto los movimientos son descartados. (Fox y Cloward 1979: ix-xi)¹⁰

¹⁰Traducido del inglés. Texto original lee como sigue: "Proletarian movements, Marx said, are formed by a dialectic process reflecting the institutional logic of capitalist arrangements. The proletariat is a creature... of capital and the conditions of capitalist production... Of course, historical developments frustrated Marx's prediction: expanding capitalist production did not create a revolutionary proletariat... But the intellectual left has failed to confront these developments fully, at least in its posture towards movements in industrial societies... Insofar as contemporary movements in industrial societies do not take the form predicted by an

En relación con el movimiento de los negros en EEUU durante la década de los sesenta conocido como el movimiento de los derechos civiles (*civil rights movement*), Fox y Cloward señalan lo injusta que es la crítica de la izquierda marxista intelectual cuando acusa al movimiento de dividir al proletariado bajo líneas raciales, es decir, entre negros y blancos. En reacción a esta crítica, Fox y Cloward argumentan:

Los movimientos de insurrección no se desarrollan obedeciendo las reglas o los deseos de otros; tienen su propia lógica y dirección. Estos fluyen de circunstancias históricas específicas: son una reacción en contra de esas circunstancias, y además están limitadas por esas circunstancias... Uno podría desear que fueran de otra manera; sí es que alguna vez existieron sectores de la clase trabajadora que debieron haber sido “los más cercanos aliados”, estos son los negros y los blancos. Pero el desarrollo institucional de los Estados Unidos determinó que fuera de otra manera, como evidencia la historia de los intentos fallidos de movimientos de protesta multi-raciales de clase... ¿Cuál, entonces, es el sentido de la insistencia de... que “las estrategias que dividen *la clase trabajadora+ son... peligrosas”? El sugerir que los negros pudieron haber obrado de manera diferente – que pudieron

analysis of nineteenth-century capitalism, the left has not tried to understand these movements, but rather has tended simply to disapprove of them. The wrong people have mobilized, for they are not truly the industrial proletariat. Or they have mobilized around the wrong organizational and political strategies. The movements of the people disappoint the doctrine, and so the movements are dismissed. (Fox and Cloward 1979: ix-xi)

haber inducido a grandes segmentos de blancos de la clase trabajadora del sur y del norte a crear coalición con ellos – sin mostrar cómo las condiciones institucionales específicas permitirían esa opción, es asumir que las personas son libres de actuar sin tomar en consideración la circunstancias impuestas por su contexto social. (1979: xi-xii)¹¹

La división fundamental es, pues, una división basada en, por un lado, las visiones sobre “cómo debieron haber actuado” los grupos de gentes pobres, y por otro lado, las descripciones de “cómo actuaron” en la realidad, según evidenciado históricamente. El siguiente comentario de Fox y Cloward evidencia este hecho:

Los principios sobre las estrategias que los movimientos “tenían que” haber seguido o “debieron” haber evadido, los pronunciamientos sobre las metas que los movimientos “tenían que” haber abrazado o “debieron” haber evitado, y los pronunciamientos sobre las reacciones de grupos dominantes u otros que

¹¹ Traducido del inglés. Texto original lee: “...popular insurgency does not proceed by someone else’s rule or hopes; it has its own logic and direction. It flows from historically specific circumstances: it is a reaction against those circumstances, and it is also limited by those circumstances... One might wish it were otherwise; if ever there were sectors of the working class that *should* have been “the closest of allies”..., it was the black and white poor. But the institutional development of the United States had determined otherwise, as witness the history of failed efforts to produce [sic] multiracial class-based protest movements... What, then, is the point of Jack Beatty’s insistence that “strategies which divide *the working class+ are... dangerous”? To suggest that blacks might have done it differently – that they might have induced large elements of the southern and northern white working class to coalesce with them – without showing how specific institutional conditions afforded that option, is to assume that people are free to act without regard to the constraints imposed by their social context. (Fox and Cloward 1979: xi-xii)

“debieron” haber sido evitadas – ninguna de estas críticas adquieren significado a menos que también se pueda mostrar que pudo haberse hecho de manera diferente. (1979: xv)¹²

Shaefer (2006) también apunta a la década del ochenta como el momento en que ocurre un cambio de enfoque importante en la teoría marxista, entendido, en su análisis, como un cambio de un enfoque basado en “la teoría de la privación” a un enfoque basado en “la teoría de los recursos”. Shaefer entiende por “teoría de la privación” una privación de tipo “relativa”, es decir, “como la impresión consciente de una deferencia negativa entre las expectativas legítimas y las realidades vigentes”. (Shaefer 2006: 386) Es decir, una situación donde la expresión “las cosas no van tan bien como se esperaba” debe ser entendida como provocada “por la escasez más que por la falta total de lo imprescindible”. (2006: 386) Además, para que una situación de privación relativa se canalice en un movimiento social, según la teoría de Shaefer, se deben añadir dos elementos más: además del descontento, los individuos deben sentir que tienen derecho de conseguir algo mejor de lo que tienen, y deben percibir que no pueden alcanzar sus objetivos por medios convencionales.

Sin embargo, como apunta Shaefer, desde la década del ochenta el enfoque será más bien histórico, basado en hechos reales, y se centrará más en la utilización de los

¹² Traducido del inglés. Texto original lee: “...tenets about the strategies that movements “should” have followed or “ought” to have avoided, statements regarding the goals that movements “should” have embraced or “ought” to have eschewed, and statements regarding the reactions from dominant groups or others that “ought” to have been averted – none of these criticisms takes on meaning unless it can also be shown that it could have been done differently.” (Fox and Cloward 1979: xv)

recursos. El principio básico de la “teoría de la movilización de los recursos”, por tanto, es que el surgimiento y éxito de los movimientos sociales dependerá principalmente de los recursos de los que dispone y del grado de efectividad con que utilice estos recursos, particularmente el recurso del liderazgo. Según Schaefer, el estudio del liderazgo, entendido como recurso, ha sido central en los análisis de movimientos del siglo XX, y se han basado en las expresiones de Marx en el sentido de que “la sublevación del proletariado exigirá la presencia de líderes para avivar la conciencia de los oprimidos, quienes tendrán que ayudar a los trabajadores a varar la conciencia falsa, actitud que no refleja la posición objetiva de los trabajadores para poder organizar un movimiento revolucionario”. (Shaefer 2006: 387)

Los cambios acontecidos en la década del ochenta a los que apunta Shaefer se evidenciarán también en términos de cambios en la terminología y los conceptos que se utilizarán para describir a estos sujetos cuya característica central es la pobreza. Cabe mencionar, a modo de ejemplo, dos conceptos fundamentales nuevos, que emergen en esta época: el concepto de “habitus”, según este es utilizado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1980), y el concepto de “subalterno”, según este es usado por Gayatri Spivack (1988). En cuanto al concepto de “habitus” de Bourdieu, este lo define en los siguientes términos:

El habitus es lo que nos va a explicar que las prácticas de los sujetos no puedan comprenderse únicamente en referencia a su posición actual en la estructura

social. Porque el habitus, como principio generador de las prácticas, ha sido adquirido fundamentalmente en la socialización primaria, mediante la familiarización con unas prácticas y unos espacios que son producidos siguiendo los mismos esquemas generativos en los que se hayan inscritas las divisiones del mundo social. (Bourdieu 1972: 178)

El habitus, entonces, guardará una cierta similitud con el concepto de “subcultura” utilizado por Oscar Lewis, aunque Bourdieu insistirá aún más que estos últimos en la fuerza del habitus, en tanto que producto de una “socialización primaria”, para explicar el comportamiento de los sujetos, aunque relacionándolo estrechamente con las condiciones estructurales en las que se forja el habitus, relativizando el énfasis “culturalista” de los teóricos de la subcultura, Bourdieu dice:

Producto de la historia, el habitus produce prácticas conformes a los esquemas engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, de forma más segura que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia en el tiempo. (Bourdieu 1980: 94)

En ciertas maneras asociado con el concepto de habitus está, por otro lado, el concepto de “subalterno”, según utilizado por Gayatri Spivak. El concepto, de corte gramsciano, según Spivak, se utiliza para incluir los grupos oprimidos y sin voz, incluyendo el proletariado, las mujeres, los campesinos, los inmigrantes, y los grupos tribales o indígenas. Pero, como apunta Spivak, la utilidad del concepto deriva más bien de la necesidad de reconocer la diversidad que engloba el concepto mismo, ya que el objetivo que persigue el concepto es el de “deconstruir el subalterno como categoría monolítica en la que se presume una identidad y conciencia unitaria del sujeto”. (Spivak 2003: 298-299) Spivak, por tanto, desarrollará una crítica a la perspectiva marxista, y a Marx directamente, argumentando que su historicismo, en tanto que adherido inflexiblemente a una visión del sujeto como “racional”, le obligó a construir un sujeto con una conciencia contradictoria: “Marx se vio obligado a construir un sujeto dividido y dislocado, cuyas partes no son continuas o coherentes unas con otras”. (Spivak 2003: 309) La idea del sujeto subalterno, por tanto, pretende no solo mostrar la diversidad interna de los grupos marginados, sino también mostrar una nueva visión de su conciencia, tradicionalmente definida por los intelectuales marxistas como “contradictoria”.

Tanto el concepto de “habitus” de Bourdieu, como el concepto de “subalterno” de Spivak, por tanto, apuntarán hacia un cambio en la manera de concebir al sujeto a partir de los ochentas, y marcarán una transición en el estudio de comunidades de interés antropológico. Se pasa de hablar de “campesinos” y del “proletariado” a hablar de “subalterno”, y se pasará de hablar de “subcultura” a hablar de “habitus”.

5.19 Gramsci y la antropología contemporánea

En su *Microfísica del Poder*, el sociólogo francés Michel Foucault critica al marxismo ortodoxo de haber olvidado la importancia de la corporeidad en la obra de Marx. (Foucault 1977: 141) Sin duda, la sociología y antropología contemporánea muestra un claro interés en los sujetos y en sus cuerpos, y en formas de dominación sin necesidad de recurrir a la violencia. Se trata, por tanto, de un intento frenético de entender al sujeto en toda su complejidad y todas sus contradicciones. Este giro hacia el sujeto y los cuerpos, más que interesarse en explicaciones estructurales del poder, pasa a centrarse en el sujeto dominado y en los cuerpos, como lo pueden atestiguar un puñado de conceptos sociológicos y antropológicos de frecuente uso en la literatura contemporánea: el concepto de *hegemonía* de Gramsci, o el concepto de *bio-poder* de Foucault, o el concepto de *habitus* de Bourdieu.

Por otro lado, Crehan critica la interpretación errónea que históricamente se ha hecho del concepto gramsciano de hegemonía en la antropología, es decir, donde el concepto de hegemonía es entendido como “ideología”, o como falsa consciencia. Esta interpretación de Gramsci responde, según Crehan, a dos hechos principales: por un lado, a un “giro idealista de Gramsci introducido por *Raymond+ Williams en la antropología” (Crehan 2004: 192); y, por otro lado, a lo que ella denomina “el fantasma de la cultura” y su continuidad en la tradición antropológica marxista. En lo referente al giro idealista, Crehan argumenta que la mayoría de los antropólogos han adquirido una comprensión de

Gramsci mediada por la lectura de *Marxismo y literatura* (1977) de Raymond Williams, quien utiliza el concepto de hegemonía para referirse exclusivamente al mundo de las ideas, creencias, significados y valores, y como ideología, es decir, como visión distorsionada de la realidad objetiva material. Se trata, según Crehan, de una comprensión del concepto de hegemonía no muy alejada de la postura de Marx y Engels en *La ideología alemana*, donde “las ideas dominantes de cada época son las ideas de las clases dominantes” (ver Crehan 2004: 188). Por otro lado, en lo referente al “fantasma de la cultura”, Crehan apunta a la persistencia en la tradición antropológica de un concepto de cultura entendido como un sistema “coherente”, “unitario”, “acotado” y “holístico”, cualidades que a su vez son extendidas para aplicarse al concepto gramsciano de hegemonía. Así pues, del efecto combinado de estos dos hechos – el giro idealista de Williams y el fantasma de la cultura en la antropología – emerge una comprensión de hegemonía como un sistema “petrificado”, “caricaturesco” o “hiper-idealista”; o un Gramsci “cercenado y modelado, domesticado si se quiere, para su acomodo al paradigma antropológico”. (Crehan 2004: 197) Este Gramsci cercenado y domesticado se hace evidente en las apropiaciones del concepto de hegemonía que harán antropólogos como Eric Wolf, Jean y John Comaroff, o James C. Scott.

A modo correctivo, y basándose en una lectura detenida de los cuadernos de la cárcel de Gramsci, Crehan aclarara que:

El concepto de hegemonía [según es utilizado por Gramsci] nos ayuda a entender cómo se vive el poder en un contexto dado, y cómo se producen y reproducen ciertos regímenes de poder – recordemos que no hay régimen sin contestación – en la vida cotidiana de los individuos... Yo diría que en los cuadernos de la cárcel la hegemonía es una manera de enfocar la cuestión del poder, que cuando aborda las realidades empíricas – cómo se vive el poder en determinados espacios y tiempos – se niega a privilegiar las ideas o las realidades materiales, a las que considera engranadas entre sí y en continua interacción. (Crehan 2004: 222-223)

Quizás una manera de entender esta visión dinámica e interactiva de la hegemonía gramsciana de la que habla Crehan es cuando se le considera en su relación con el concepto, también gramsciano, de agencia (*agency*). Según el antropólogo Giovanni Pizza, uno de los primeros teóricos en volcar su interés en el sujeto fue Antonio Gramsci, y los conceptos gramscianos de *hegemonía* y *agency* (capacidad-de-actuar) son un ejemplo perfecto de este hecho. A pesar de que el concepto de hegemonía es a veces malinterpretado, entendido como “el dominio de las consciencias”, en Gramsci, argumenta Pizza, “existe una tensión dramática y reflexiva hacia la comprensión de los aspectos subjetivos y de las formas de incorporación – *embodiment* – de la dialéctica social”. El concepto de *hegemonía*, por tanto, es un concepto que apunta a una relación dialéctica cambiante, más que a un simple “dominio de las consciencias,” como a menudo es interpretado (o malinterpretado) el concepto. Pizza dice sobre este tradicional malentendido lo siguiente:

Hegemonía es el concepto gramsciano más afortunado pero también el más malinterpretado. A veces es interpretado únicamente como la función de dominio de las consciencias, ejercitada en el cuadro de una oposición entre clases hegemónicas y subalternas. Tal dicotomía constituye una de las más desorientadoras interpretaciones del texto gramsciano; quien lea directamente a Gramsci no encontrará jamás en su pensamiento una fuerte separación entre cultura hegemónica y subalterna, pero si un acento en las dimensiones mínimas, íntimas, de la dialéctica hegemónica observada sobre todo en sus contradicciones. (Pizza 2005: 21)

Estas constantes referencias a los aspectos subjetivos, a las formas de *embodiment*, a las “dimensiones mínimas o íntimas de la dialéctica hegemónica”, pero sobre todo a las “contradicciones” y las “complicidades”, reflejan los momentos iniciales lo que Pizza llama una “teoría viviente” (Pizza 2005: 20), que incorpora tanto la idea del “estado como fábrica de cuerpos”, pero también la resistencia del sujeto a este proceso, y la lucha dialéctica que se desenvuelve entre estos dos; en definitiva, a las dos dimensiones a las que apuntan los conceptos del binomio *hegemonía-agency*.

El concepto de hegemonía, por tanto, puede ser entendido en un sentido más abarcador, pues apunta también, como indica Pizza, a una dimensión ligada al concepto gramsciano de *agency* (capacidad-de-actuar), y a la capacidad del sujeto de transformarse.

Pizza, por tanto, enfatizara esta dimensión del concepto de hegemonía como central a una comprensión adecuada del pensamiento gramsciano. Pizza dice:

Hegemonía es también una política de transformación ejercitada a través de la capacidad crítica de desnaturalizar, a partir del propio cuerpo, la acción modelante del estado, enfocando por tanto las complicidades dialécticas entre el estado y la intimidad de los sujetos. Pero la relación hegemónica es siempre dialéctica, ya que se muestra activa también desde el lado de la capacidad crítica y antagonista de los sujetos sobre los que el Estado actúa. (Pizza 2005: 21)

Esta “capacidad crítica y antagonista de los sujetos” es a la que apunta el concepto gramsciano de *agency*, que incorpora la capacidad del sujeto de actuar, y que Pizza contrapone a la comprensión de Taylor del obrero como un “gorila amaestrado” por el Estado:

La cínica expresión de Taylor, sobre el obrero como “gorila amaestrado”, es irónicamente desmontada por Gramsci, para resaltar cómo esta puede ser completamente trastocada por la capacidad de actuar, *agency*, de obrero, que no sólo puede resistirse sino que también puede orientar hacia acciones no conformistas la misma transformación física a la que es sometido. El “gorila

amaestrado” tiene voluntad. E incluso la propia “animalidad” del cuerpo del trabajador no puede ser fácilmente domesticada. (Pizza 2005: 23)

En Gramsci existía, como indica Pizza, un interés por comprender al sujeto en toda su complejidad, incluyendo su “animalidad” íntima, fuente última de la voluntad y de la disposición a actuar, y quizás condición de posibilidad de que ocurra una transformación del sujeto. Gramsci mismo habla de esta animalidad cuando habla de “la práctica real animalésca que impide a los cuerpos físicos la efectiva adquisición de las nuevas actitudes”. (Gramsci, en Pizza 2005: 23) Pero resultan aún más interesantes, en este contexto, las descripciones de Gramsci de la transformación del sujeto como un proceso “molecular”.

Sobre la capacidad de transformación del sujeto, Pizza apunta a las expresiones donde Gramsci define el proceso como uno de índole “molecular”, y donde habla sobre “los procesos de transformación molecular de la persona”. Pizza recuerda que estos textos en los que Gramsci escribe sobre la transformación molecular del sujeto coinciden con un agravamiento de su salud, pues Gramsci padecía del mal de Pott. Gramsci, por tanto, hilvanará el argumento de la transformación molecular del sujeto al de su propia condición delicada de salud, mediante referencia al “apólogo del naufrago” de Edgar Allan Poe. Gramsci escribe:

Imagina un naufragio y que un cierto número de personas se refugian en un bote para salvarse sin saber dónde, cuándo, y después de qué peripecias se salvaran. Antes del naufragio, como es natural, ninguno de los futuros náufragos pensaba en convertirse en... naufrago y por tanto menos pensaba llegar a cometer los actos que los náufragos en ciertas condiciones pueden cometer, por ejemplo, el hecho de convertirse en... antropófagos. Si cada uno de ellos se hubiera preguntado, en frío, qué es, o qué habría hecho en la alternativa entre morir o convertirse en caníbal, habría respondido con la mejor buena fe que, dada la alternativa, habría elegido ciertamente morir. Llega el naufragio y se refugian en el bote, etc. Pasados unos días, faltos de víveres, la idea del canibalismo no se presenta tan absurda, y llegado a cierto punto algunas personas se convierten de verdad en caníbales. ¿Pero se trata en realidad de las mismas personas? Entre los dos momentos, aquel, en que la alternativa se presentaba como una pura hipótesis teórica, y aquel, en que la alternativa se presenta con toda su fuerza como necesidad inmediata, ha actuado un proceso de transformación “molecular” rápido, por el cual las personas de antes no son más las personas de después, y no se puede decir... que se trate de las mismas personas. Y bien, como te he dicho, un cambio parecido me está sucediendo a mí – canibalismo aparte-. Lo más grave es que en estos casos la personalidad se desdobra: una parte observa el proceso, y la otra lo sufre; pero la parte observadora – mientras esta parte exista significa que hay un autocontrol y la posibilidad de recuperarse – siente la precariedad de la propia posición... y la entera personalidad será engullida por un nuevo “individuo” con impulsos,

iniciativas, modos de pensar distintos a los de antes. Y bien, yo me encuentro en esta misma situación. No sé qué quedará de mí al final de este proceso de mutación que siento se está desarrollando... (Gramsci, en Pizza 2005: 25)

No deja de resultar interesante el paralelo entre el ejemplo del náufrago caníbal utilizado por Gramsci, y la situación de pobreza y sufrimiento extremo, y de desesperanza, que caracterizan muchos de los sujetos estudiados por antropólogos médicos contemporáneos. Tómese, por ejemplo, la paciente de cáncer de Paul Farmer en Haití, Anite, descrita en su “An Anthropology of Structural Violence” (*Una antropología de la violencia estructural*) (2004):

“Mire esto, doctor”. Ella muestra una masa en su seno izquierdo... Esta lesión comenzó como un bulto oculto, quizás, pero para este día de septiembre ha casi completamente remplazado el seno normal. Es una “masa fungal”, en lenguaje médico, y un fluido amarillento claro emerge de él... Las moscas son atraídas hacia la piel enfermiza, y la mujer las espanta mecánicamente... “Es duro y doloroso”, dice ella. “Tóquelo y vea que duro es”. En vez, llevo mi mano hacia su axila y encuentro allí nódulos linfáticos grandes y duros – probablemente un cáncer avanzado y en metástasis... Sí sólo esto fuera una infección desatendida, pienso. No es imposible, sólo altamente improbable... “Yo soy de cerca de Jeremie”, dice ella, refiriéndose a una pequeña ciudad en la punta de la península sur de Haití –

tan lejana de nuestra clínica como se puede estar y aun estar en Haití... “Yo primero noté el bulto en mi seno luego de una caída...” Y así la masa creció lentamente “y acabo desplazándose hacia debajo de mi brazo”. (Farmer 2004: 306)¹³

O tómese, por ejemplo, los casos de vendedores de riñones documentados por Nancy Scheper-Hughes en “El comercio infame” (2005) – en particular, el caso del Satilmis K., de Turquía:

Satilmis K. [es] un antiguo panadero de cuarenta años, con sus manos cuarteadas, el ceño fruncido y cierto aire de derrota. “Nunca pensé que llegaría a esto”, decía sobre su decisión desesperada de entrar en el mercado renal. Oriundo de una pequeña aldea en la costa turca del Mar Negro, el Sr. K. perdió su trabajo y ahora comparte con un amigo su apartamento de una sola habitación. Vive con los dos dólares que gana como chamarilero, pasando con su carrito de madera por delante de los hoteles baratos y las peleterías de ocasión en Aksaray, recogiendo chatarra y

¹³ Traducido del inglés. Texto original lee: “Look at this, doctor.” She lifts a left breast mass... This lesion started as an occult lump, perhaps, but by this September day has almost completely replaced the normal breast. It is a “fungating mass,” in medical jargon, and clear yellow fluid weeps down... Flies are drawn to the diseased tissue, and the woman waves them away mechanically... “It’s hard and painful,” she says. “Touch it and see how hard it is.” Instead, I lift my hand to her axilla and find large, hard lymph nodes there – likely advanced and metastatic cancer... If only this were a neglected infection, I think. Not impossible, only very unlikely... “I am from near Jeremie,” she says, referring to a small city on the tip of Haiti’s southern peninsula – about as far from our clinic as one could be and still be in Haiti... “I first noticed the lump in my breast after falling down...” And so the mass grew slowly “and worked its way under my arm.” (Farmer 2004: 306)

latas de refrescos. Fue en el mercadillo donde escucho por primera vez de los tratantes trajeados que llegaban el fin de semana buscando vendedores. Se sintió afortunado por haber encontrado a nuestro “broker”, realmente un periodista turco infiltrado – y estaba deseoso por comenzar con la negociación. El precio de salida que puso el Sr. K. a uno de sus riñones – “derecho o izquierdo, tú eliges” – fue 50.000 dólares. En el lapso de unos pocos minutos redujo el precio a 20.000 dólares... - “Mi última oferta es 10.000 dólares”, dijo finalmente cuando ya nos despedíamos... “Dime otra forma – decía – de ganar tanto dinero tan rápido. ¿Cuántas latas usadas crees que tendría que revender?” (Scheper-Hughes 2005: 202-204)

Más drástico aún (por lo menos el más discutido en la literatura antropológica) resulta, sin duda, el caso de las mujeres “sin llanto” del Alto do Cruzeiro, Brasil, documentadas también por la antropóloga médica Nancy Scheper-Hughes en su libro *La muerte sin llanto* (1997 [1992]). Se trata de mujeres que, dadas las condiciones extremas de pobreza y hambruna, y la imposibilidad de alimentar a sus hijos, han desarrollado una especie de racionalidad o maternidad “alternativa” en la que la muerte de los hijos ha sido “naturalizada”, hasta el punto de que no sienten dolor o pena, y por consiguiente no lloran, la muerte de sus hijos. De ahí el título del libro, *La muerte sin llanto*. La práctica es “racionalizada” o justificada en base a creencias religiosas en las que, cómo explica la misma Scheper-Hughes, se piensa que los niños muertos pasan a convertirse “en ángeles alados que vuelan felices alrededor de los tronos celestiales de Jesús y María.” (2000: 282)

Más aún, la creencia es reforzada por un “fuerte mandamiento cultural en contra de verter lagrimas que podrían volver húmedo y resbaladizo el camino hacia el cielo del bebé ángel”. (2000: 287) Pero, como si todo esto fuera poco, la situación se convierte más drástica aun cuando se nos revela la práctica generalizada del *triagem* entre las madres de Alto do Cruzeiro. Romero Noguera explica la práctica del *triagem* en los siguientes términos:

Entre la gente del Alto opera una lógica selectiva derivada de la escasez de recursos; es el espinoso arte de lo que ellos denominan “*triagem*”: como no pueden alimentar ni mantener a todos sus hijos, tienen que escoger... entre unos hijos aptos para la vida y otros aparentemente condenados desde el principio a morir... *E+n la situación de extrema precariedad en la que viven, la constatación por parte de las madres de la imposibilidad de “sostener”, “sujetar”, a todos sus hijos, supone en la mayoría de casos... una negligencia anticipatoria consistente en dejar morir a los hijos que no muestran ganas de sobrevivir, que no se muestran aptos para la vida, para concentrar sus escasas energías en los que si lo hacen. (Romero Noguera 2004: 10; 13-14, Nota 4)

Tanto los casos de enfermos de cáncer y SIDA en Haití documentados por Farmer, como los vendedores de riñones en Turquía, o las mujeres “sin llanto” del Nordeste de Brasil documentadas por Nancy Scheper-Hughes; todos documentan la vida de sujetos

cuya miseria y desesperanza se asemeja en puntos importantes a la apología del náufrago caníbal de Gramsci/Poe. Para empezar, las condiciones de vida de los sujetos documentados por un sector de la antropología médica son sujetos al borde de la catástrofe, en un estado de desesperanza extremo. Estos sujetos documentados etnográficamente por antropólogos médicos nos son presentados como si se tratara de una especie de lumpen-proletariado moderno, producto en parte de las nuevas políticas neoliberales globales, que se muestra cada vez más presente, y para quienes las condiciones de vida materiales son, por utilizar la caracterización de Aihwa Ong, de “pura supervivencia” (sheer survival). Las mujeres “sin llanto” de Brasil incluso han llegado a crear explicaciones religiosas para justificar sus actos. Ignasi Terradas ha acuñado el concepto de “anti-biografías” (1992) para describir las vidas de estos sujetos desamparados por el estado, e inmersos en una lucha por la “pura supervivencia”. El concepto se opone al de biografía, e implica, como el prefijo “anti” ya indica, la idea de una vida no digna de ser contada, como las de miles de personas que nacen, viven y mueren en la miseria extrema, y sin nunca haber podido (o haber querido) hacer nada para remediarlo. Se trata, por tanto, de las vidas de sujetos sin *agency* alguno, resignados a las condiciones de vida materiales que le ha tocado vivir. Como explica Pablo Romero Noguera:

Ignasi Terrada acuña el término “anti-biografía” para oponerlo precisamente a la noción de biografía o autobiografía: la segunda sugiere una presencia manifiesta, un cierto gobierno de la propia vida, un destino más o menos claro, una coherencia

en las acciones, una agencia en la historia; la primera la negación de todo esto, de la persona, hasta la cercenadura de la vida. (Romero Noguera 2004: 2)

Las mujeres “sin llanto” de Nancy Scheper-Hughes constituyen quizás el ejemplo más drástico de la ética de “bote salvavidas” mencionada por la autora. ¿Qué caso se podría considerar más cercano al del náufrago caníbal de Gramsci/Poe que el de las mujeres “sin llanto” de Scheper-Hughes? De hecho, Romero Noguera, una reseña crítica que hiciera de *La muerte sin llanto* de Nancy Scheper-Hughes, titulada “¿Muerte sin llanto?” (1997 [1992]), ha definido las vidas de los niños muertos en el Nordeste brasileño como casos extremos de antibiografías, y de hecho, como “antibiografías de antibiografías”:

Estas diminutas personas que mueren con cotidianidad apenas pueden ser habladas: ¿Qué van a contar sus madres de ellas? ¿Qué va a contarnos Nancy Scheper-Hughes? No hay nada que contar. Tal como relata la autora, ni siquiera las campanas de la iglesia de Bom Jesus se molestan ya en sonar cuando muere un niño... son ejemplos extremos de anti-biografías: son la “anti-biografía de la anti-biografía.” (Romero Noguera 2004: 3)

Scheper-Hughes, en su “El comercio infame” (2005), también acabará haciendo una distinción parecida a la de “biografía/anti-biografía” de Terrada, para describir a sus sujetos de estudio, utilizando esta vez los conceptos aristotélicos de *zoe* y *bios*. En su *Política*, Aristóteles hacía la distinción entre dos tipos de vida: “*bios* - la auténtica vida del ciudadano – y *zoe* –la mera vida en bruto de la especie”. (2005: 206) Y será precisamente el concepto aristotélico de *zoe*, “la mera vida de la especie en bruto”, el que elegirá Scheper-Hughes para definir las condiciones de vida y sufrimiento de estos sujetos, para quienes “la idea de vender una parte prescindible del cuerpo es rápidamente asimilada y pronto parece tan natural y corriente como cualquier otra forma de servidumbre”. (Scheper-Hughes 2005: 204) También H. K. Heggenhougen, en un “Comentario” (*Comments*) que hiciera al artículo de Paul Farmer “An Anthropology of Structural Violence” (*Una antropología de la violencia estructural*) (2004), establecerá las conexiones existentes entre el pensamiento de Farmer y el del psiquiatra caribeño Franz Fanon, y utilizará el concepto fanoniano de “los miserables de la tierra” (*wretched of the earth*) para definir a estos sujetos que, como los pacientes de cáncer y sida de Haití de Farmer, viven en condiciones de pobreza extrema y desesperanza.

Si los trabajos etnográficos de la antropología contemporánea son relevantes a esta discusión, es precisamente porque la antropología contemporánea revela empíricamente, quizás de manera más cruda o usando ejemplos más dramáticos que en otras áreas de las ciencias sociales, la emergencia de unas poblaciones desposeídas y abandonadas a su suerte, y a las que en diferentes grados y diferentes contextos culturales, viven en los que Ahiwa Ong ha llamado condiciones de “pura supervivencia”

(*sheer survival*). Son sujetos cuyas condiciones de vida material y de otro tipo se asemejan en grado de desesperanza a la idea de Gramsci/Poe del naufrago caníbal. (A este tema volveremos más adelante).

5.20 Las causas de la pobreza extrema

A la hora de encontrar las causas profundas de esta pobreza extrema, los autores citados están unidos, en diferentes grados y a diferentes niveles, en apuntar a las fuerzas del neoliberalismo a nivel global. Por otro lado, el interés mostrado por el sujeto entre los antropólogos médicos es variado. El antropólogo médico Paul Farmer, por ejemplo, ha acuñado el término de “violencia estructural” (*structural violence*), en un intento por explicar las causas profundas de estas tragedias humanas. A pesar de lo que la referencia a “estructuras” pueda llevar a pensar, el concepto de violencia estructural es utilizado por Farmer más bien para hablar de esta misma complicidad del sujeto en los procesos de dominación. En este sentido, el concepto de estructura es utilizado por Farmer en un sentido diferente al que usualmente se utiliza en la tradición marxista ortodoxa, es decir, como ente puramente estructurante. En Farmer, por el contrario, el concepto se refiere a una estructura dialéctica, similar a la de Gramsci, y que él equipara con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu. “Bourdieu”, dice Farmer, “utiliza el término ‘habitus’ como un

principio estructurado y estructurante” a la vez, y por la misma regla, añade Farmer, “la violencia estructural es estructurada y estructurante” también. (2004: 315)¹⁴

Sin embargo, el trabajo de Farmer podría ser criticado en términos de que, a pesar de su defensa de una visión de la estructura como “estructurada y estructurante”, su énfasis se centra en documentar (incluso denunciar) únicamente la dimensión “estructurante” de la estructura, y en hacer referencia casi exclusivamente a las grandes estructuras económicas y raciales globales, incluidas la forma en que se hace uso de la fuerza y de ejércitos para mantener estas estructuras en pie. Los sujetos de Farmer aparecen, por ello, como sujetos indefensos y sin esperanzas, sin capacidad alguna de *agency*, en un sentido gramsciano. De hecho, el mismo intento de Farmer por definir el significado del concepto de “estructuras” - es decir, su significado específico dentro del concepto más amplio de “violencia estructural”, revelan en Farmer una centralidad abrumadora de super-estructuras determinantes. Farmer dice:

Hemos luchado por definir estas estructuras sociales y económicas... En ausencia de un mejor término, yo he a menudo usado el término “economía neoliberal” para referirme a esta prevaleciente (en ocasiones contradictoria) constelación de

¹⁴ Traducido del inglés. Texto original lee: “Bourdieu used the term ‘habitus’ as a ‘structured and structuring’ principle... structural violence is structured and structuring”. (Farmer 2004: 315)

ideas sobre comercio y desarrollo y gobernanza que ha sido internalizada por muchos en las sociedades de mercado afluentes. (Farmer 2004: 312-313)¹⁵

Y más adelante, después de hacer explícita su deuda con el pensamiento de Bourdieu, elegirá citar a Bourdieu selectivamente, en una cita en la que este último habla del uso de la fuerza en el entramado global. Es decir, elige hacer una cita a Bourdieu cuando este está hablando del uso de la fuerza en el entramado global, a expensas de un análisis detallado de todo lo que implica el concepto de *habitus* de este mismo autor. Bourdieu dice:

Una arrogancia, que conduce a algunos a actuar como si tuvieran un monopolio sobre la razón y pueden nombrarse a sí mismos como los policías del mundo, en otras palabras, como los auto-designados poseedores del monopolio sobre la violencia legítima, capaces de poner las fuerzas de las armas al servicio de la justicia universal. (Bourdieu, en Farmer 2004: 313)¹⁶

¹⁵ Traducido del inglés. Texto original lee: "We have struggled to define these social and economic structures... For want of a better term, I have often used the term "neoliberal economics" to refer to the prevailing (at times contradictory) constellation of ideas about trade and development and governance that has been internalized by many in the affluent market societies". (Farmer 2004: 312-313)

¹⁶ Traducido del inglés. Texto original lee: "A Western arrogance, which leads *some+ people to act as if they had the monopoly of reason and could set themselves up as world policemen, in other words as self-appointed holders of the monopoly of legitimate violence, capable of applying the force of arms in the service of universal justice". (Bourdieu, en Farmer 2004: 313)

Existe, por tanto, una contradicción en Farmer, o entre la teorización que hace Farmer de las “estructuras”, y la imagen de esas “estructuras” que emerge de su descripción, y de cómo esas estructuras operan. Resulta por tanto, a nuestro entender, acertada la crítica que hicieron los antropólogos Philippe Bourgois y Nancy Scheper-Hughes al concepto de Farmer de violencia estructural. Estos autores argumentan que el argumento de Farmer corre el peligro de convertirse en un análisis que podría ser entendido como “demasiado lineal o determinista,” o como una “comprensión reduccionista de cómo se mantiene el *status quo*”.¹⁷ Por esto, Bourgois y Scheper-Hughes acabarán proponiendo una comprensión más “amplia” del problema del poder, y del concepto de violencia estructural. También incluirán lo que parece ser una invitación sutil a Farmer a entrar en diálogo con los debates *main stream* en una amplia comunidad académica contemporánea, en forma de una larga lista de autores y conceptos contemporáneos que muestran el abrumador interés de la sociología y antropología contemporánea de abordar la misma problemática a la que apunta Farmer, pero desde el lado de la *agency* de los sujetos, incluidas su complicidades con el *status quo*. Dicen Bourgois y Scheper-Hughes:

Es importante que amplíemos el concepto [de violencia estructural+... *para+ incluir la “violencia simbólica” de Bourdieu (y su noción relacionada de “sub-reconocimiento” **misrecognition*], el de “cultura del terror” de Taussing, su

¹⁷ Traducido del inglés. Texto original lee: “...our analysis becomes too linear or deterministic. A reductionist understanding of how the status quo is maintained.” (Farmer 2004: 318)

“espacio de la muerte” y su énfasis en “el estado de emergencia como regla” de Walter Benjamin, la “fascinación con lo abominable” de Conrad, la “banalidad del mal” de Ardent, la “zona gris” de Levi, los “crímenes de tiempos de paz” de Basaglia, la “violencia cotidiana” y el “genocidio invisible” de Scheper-Hughes, las “patologías del poder” de Farmer, el “sufrimiento social” de Kleinman, Das y Lock, la “imposibilidad de atestiguar” de Agamben, o el “bió-poder” de Foucault. (Bourgois y Scheper-Hughes 2004: 318)¹⁸

Lo que hace falta, según Bourgois y Scheper-Hughes, es una antropología que sirva “para mostrar como la violencia opera en la vida real – incluyendo como las víctimas se convierten en victimarios y como ese hecho esconde un entendimiento local de las relaciones de poder estructurales”. (Bourgois y Scheper-Hughes 2004: 318)¹⁹

Cabe aclarar, ante la crítica que hacen Bourgois y Scheper-Hughes de Farmer, que los sujetos de Farmer, a pesar de presentarse como inmóviles y sin esperanzas, sin *agency*, no están bajo un estado de lo que podríamos denominar como conciencia falsa. Farmer los describe como sujetos plenamente conscientes de las estructuras, y de las injusticias

¹⁸ Traducido del inglés. Texto original lee: “It is important to broaden the concept *of structural violence+... *to+ include Bourdieu’s “symbolic violence” (and his related notion of “misrecognition”), Taussing’s “culture of terror,” his “space of death,” and his emphasis on Walter Benjamin’s “state of emergency *as+ the rule,” Conrad’s “fascination of the abomination,” Arendt’s “banality of evil,” Levi’s “grey zone,” Basaglia’s “peace-time crimes,” Scheper-Hughes’s “everyday violence” and “invisible genocides,” Farmer’s “pathologies of power,” Kleinman, Das, and Lock’s “social suffering,” Agamben’s “impossibility of witnessing,” Foucault’s “bio-power”. (Bourgois and Scheper-Hughes 2004: 318)

¹⁹ Traducido del inglés. Texto original lee: “To show how violence operates in real lives – including how victims become victimizers and how that hides local understandings of structural power relations”. (Bourgois y Scheper-Hughes 2004: 318)

que detrás de ellas se esconden. En una parte del escrito, por ejemplo, Farmer dice lo siguiente sobre la consciencia de sus sujetos:

Coincidamos en que el país más pobre [Haití] de este hemisferio es también y no por coincidencia su sociedad post-esclavista más grande [en términos de población negra]. Cuba ocuparía el segundo lugar. ¿Adivinen que dos repúblicas del Hemisferio Occidental están bajo un embargo de ayuda humanitaria? ¿Le cabe a alguien la menor duda de que los haitianos, al menos con los que yo vivo, no ven la continuidad entre el embargo actual y los anteriores? (Farmer 2004: 314)²⁰

Los sujetos de Farmer son conscientes de su condición de renegados, y son conscientes de las estructuras raciales que continúan operando en el mundo moderno, pero se muestran indefensos e impotentes, y sin ánimo o medios para luchar en contra de ellas. Las asumen con resignación de la mejor manera que pueden. Farmer ha recurrido a una visión de las estructuras como inmorales y condenables, pero imparables a su vez, al menos desde el punto de vista de los sujetos. Los sujetos de Farmer terminan siendo, en este sentido, parecidos a las mujeres “sin llanto” de Scheper-Hughes, pues estas llegan al

²⁰ Traducido del inglés. Texto original lee: “We agree that this hemisphere’s poorest country *Haiti+ is also and not coincidentally its largest [in terms of black population] post-slavery society. Cuba would be in second place. Guess which two Western Hemisphere republics are under an aid embargo? Does anyone think that Haitians, at least the ones I live with, do not see the continuity between the current and previous embargos?” (Farmer 2004: 314) Cabe aclarar, además, que el embargo sobre Haití al que hace referencia se trata de un embargo al gobierno y a las agencias gubernamentales. Desde el año 2000, dice Farmer, todas las instituciones internacionales han retenido sus préstamos al gobierno de Haití para desarrollo y mejoras a la educación, la salud pública, y calidad del agua, y toda la ayuda humanitaria es canalizada a través de agencias no-gubernamentales, creando por tanto un embargo *de facto* contra el gobierno haitiano y sus instituciones. (Ver Farmer 2004: 314)

el punto de naturalizar las condiciones precarias en las que viven y a encubrir sus actos con creencias religiosas. Si Farmer intenta denunciar una complicidad de los sujetos, parece tratarse más bien de la complicidad que comparten no los haitianos, sino los ciudadanos promedio de países ricos, en toda esta crisis humana – lo que él mismo denomina “sociedades de mercado afluentes” (*affluent market societies*) (Farmer 2004: 313) -, y que desconocen o se muestran indiferentes a lo que sus propios gobiernos hacen en términos de política internacional cuando se trata de países como Haití.

En cualquier caso, resulta evidente que las condiciones de vida, o más bien de supervivencia, de los pacientes de cáncer y sida haitianos de Farmer, o los vendedores de riñones o las mujeres “sin llanto” de Scheper-Hughes, o de los vendedores y adictos a la cocaína-crack en Harlem, Nueva York, todos son ejemplos que comparten una similitud con el naufrago caníbal de Gramsci/Poe. En todos, sus vidas han quedado reducidas a “anti-biografías, o a “anti-biografías de anti-biografías”. Han sido reducidas a *zoe*, a “la mera vida en bruto de la especie”.

Estos casos de extrema pobreza y desesperanza quizás contrasten con las condiciones de vida materiales de los sujetos residentes de Los Chorros, y documentados en esta etnografía. Aun así, es posible hacer en la Comunidad de Los Chorros lo que Philippe Bourgois ha denominado una “economía política del sufrimiento social” (Bourgois 1995: 99), o documentar la forma en que las fuerzas neoliberales globales inciden en sus vidas. Por ello, quizás un ejemplo más cercano al de Los Chorros son aquellas poblaciones étnicas de EEUU que Ahiwa Ong ha denominado como los *disenfranchised* (privados del

voto u otros beneficios de la ciudadanía), o como viviendo en condiciones de “pura supervivencia” (*sheer survival*) en el seno de los EEUU.

En sus reflexiones sobre el concepto de “ciudadanía” en el contexto de los EEUU, Ong ha documentado la existencia de unos grupos que, dada su situación de pobreza extrema, han comenzado a hacer reclamos políticos en base a lo que ella llama “contra-política de la vida en bruto” (*counter-politics of sheer life*), es decir, “una forma situada de movilización política que envuelve reclamos éticos a recursos articulados en términos de necesidades en tanto que seres vivientes” (*a situated form of political mobilization that involves ethical claims to resources articulated in terms of needs as living beings*). (Ong 2006: 504) “En el mundo de los *disenfranchised* o de los desplazados, la mera supervivencia se convierte en la base de sus reclamos políticos” (*In the camps of the disenfranchised or displaced, sheer survival becomes the ground for political claims*). (Ong 2006: 499) No se trata ya de reclamos políticos típicos de la clase obrera – ej. mejores salarios, compensaciones, etc. -, sino de meramente tener un pedazo de pan para comer y un pedazo de tierra donde vivir y dormir, reclamos para que se satisfagan necesidades “básicas” del ser humano. Sin duda, el reclamo de los residentes de la Comunidad de Los Chorros a sus tierras puede ser entendido como un reclamo político en el cual la tierra es visualizada como un “recurso” básico necesario para satisfacer sus “necesidades en tanto que seres vivientes”.

En su “Cultural Citizenship as Subject-Making” (1996), Ong analiza los diferentes grados de ciudadanía en el contexto de inmigrantes asiáticos en la costa oeste de EEUU (ej. chinos, vietnamitas, camboyanos, japoneses, coreanos, etc.), y documenta la

existencia de un sistema de gradación de los ciudadanos, lo que ella denomina “mutaciones de la ciudadanía” (2006), y que este sistema de gradación a su vez descansa sobre una polaridad negro-blanco, o sobre lo que ella denomina “los polos blanco y negro de la ciudadanía americana” (*the white and black poles of American citizenship*). (Ong 1996: 743) Ong elije denominar los dos polos extremos como “blanco” y “negro”, dado que se trata de un proceso de gradación basado en la premisa de que las estructuras raciales que provienen de la historia del imperialismo occidental, y en particular la historia de la esclavitud y de las luchas entre blancos y negros, continúan informando el imaginario de todos los inmigrantes no-blancos que entran a los EEUU.

Yo mantengo que la polaridad blanco-negro que emergen de la historia del imperialismo Europeo-Americano continúan moldeando las actitudes y codificando discursos dirigidos a inmigrantes del resto del mundo a los que se les asocia con una inferioridad racial y cultural. (Ong 1996: 751)²¹

Se trata, en concreto, de un proceso de “racialización de clases” (*racialization of class*) (Ong 1996: 739), y de un sistema que establece las pautas a utilizarse en los “intentos de discriminar entre ellos, separando los deseables de los indeseables en base a

²¹ Traducido del inglés. Texto original lee: “I maintain that the white-black polarities emerging out of the history of European-American imperialism continue to shape attitudes and encode discourses directed at immigrants from the rest of the world that are associated with racial and cultural inferiority”. (Ong 1996: 751)

algún calculo racial o cultural” (*Attempts to discriminate among them, separating out the desirable from the undesirable citizens according to some racial or cultural calculus*). (Ong 1996: 741) En el contexto específico del avance de políticas neoliberales en el seno de la vida política estadounidense, estas rasgos raciales y culturales “deseables” o “no-deseables” se traducen en actitudes específicas en torno a sus actitudes hacia el trabajo, así como la dependencia que muestran los grupos del ayudas del estado benefactor. Como dice Ong:

Existe un... aspecto regulatorio del neoliberalismo mediante el cual la economía se extiende para abarcar todos los aspectos del comportamiento humano pertenecientes a la ciudadanía... En la era de la post-guerra, dicha forma de pensar ha conducido a una evaluación de los ciudadanos en base a su capital humano..., favoreciendo a aquellos que son capaces de levantarse por sus propios medios contra aquellos que hacen reclamos al estado de bienestar. Cada vez más, la ciudadanía es definida como un deber cívico de los individuos de reducir su carga sobre la sociedad y construir su propio capital humano – el ser “entrepreneurs” de sí mismos... De hecho, para los 1960s las economías liberales habían pasado a evaluar a los grupos de poblaciones no-blancas en base a sus reclamos o a su independencia del estado. (Ong 1996: 739)²²

²² Traducido del inglés. Texto original lee: “There is... a regulatory aspect to neoliberalism whereby economics is extended to cover all aspects of human behavior pertaining to citizenship... In the postwar era, such thinking has given rise to a human capital assessment of citizens..., weighing those who can pull themselves up by their bootstraps against those who make claims on the welfare state. Increasingly,

Así, en su comparación del trato diferenciado recibido por inmigrantes camboyanos, vietnamitas, coreanos y chinos en la costa este de los EEUU, Ong describe a los inmigrantes camboyanos como “ennegrecidos”, o convertidos en lo que ella llama “asiáticos negros” (*black Asians*). La idea de unos asiáticos “negros” o “ennegrecidos” proviene de las similitudes entre las poblaciones camboyanas y las poblaciones de afro-americanos en EEUU, en términos de dependencia del estado de bienestar (y de otros indicadores de pobreza, como alta tasa de embarazos entre adolescentes). Como dice Ong:

Una vez que los inmigrantes [asiáticos] llegan al país [EEUU], independientemente de sus orígenes nacionales o raciales, estos son ideológicamente posicionados dentro del modelo hegemónico bipolar blanco-negro de la sociedad americana. La racialización de los refugiados del sudeste asiático se basaba en una evaluación de sus diferencias económicas y culturales y su potencial para convertirse en buenos ciudadanos... Los camboyanos... eran a menudo comparados con sus vecinos afro-americanos del centro de la ciudad en términos de empleos de bajos ingresos, altas tasas de embarazo entre adolescentes, y familias dependientes del estado de bienestar... Los inmigrantes más cercanos al polo negro son vistos como ocupando

citizenship is defined as the civic duty of individuals to reduce their burden on society and build up their own human capital – to be ‘entrepreneurs’ of themselves... Indeed, by the 1960s liberal economies had come to evaluate non-white groups according to their claims on or independence of the state”. (Ong 1996: 739)

la posición más baja dentro de la gradación económica y cultural... Este posicionamiento de los camboyanos como asiáticos negros se encuentra en marcado contraste con la imagen de minorías-modelos como los chinos, coreanos, y vietnamitas [incluyendo a los sino-vietnamitas], que son celebrados por sus “valores confucianos” y sus negocios familiares. (Ong 1996: 742)²³

Los residentes de la Comunidad de Los Chorros, y los residentes pobres de las Comunidades Especiales de Puerto Rico en general, a pesar de ser ciudadanos norteamericanos, sin duda serían clasificados como los camboyanos, es decir, como más cercanos al polo negro. La prevalencia en la comunidad de trabajos de baja-paga, de adolescentes embarazadas y de dependencia en ayudas del estado benefactor (al igual que ocurre con las poblaciones de camboyanos) son más parecidas a las de poblaciones afro-americanas que a las de blancos, en el contexto de EEUU continental. Los puertorriqueños, al igual que los camboyanos, están más cerca del “polo negro” de la ciudadanía americana. Lejos está en la mente de estos sujetos la idea de una vida sin las ayudas del estado de bienestar. El mismo Proyecto de Comunidades Especiales fue “entendido” por muchos en la comunidad como un proyecto para brindar ayuda

²³ Traducido del inglés. Texto original lee: “Once *Asiatic+ immigrants arrive in the country, whatever their national origin or race, they were ideologically positioned within the hegemonic bipolar white-black model of American society. The racialization of Southeast Asian refugees depended on differential economic and cultural assessment of their potential as good citizens... Cambodians... were often compared to their inner-city African American neighbors in terms of low-wage employment, high rates of teenage pregnancy, and welfare-dependent families... Immigrants situated closer to the black pole are seen as at the bottom of the cultural and economic ranking... This positioning of Cambodians as black Asians is in sharp contrast to the model-minority image of Chinese, Koreans, and Vietnamese [including Sino-Vietnamese], who are celebrated for their “Confucian values” and family businesses”. (Ong 1996: 742)

financiera a la comunidad – construir canchas de baloncesto, construir un centro comunal, arreglar las aceras y los callejones –; en definitiva, incrementar, más que reducir, la dependencia del estado. Esta referencia que hace Ong a la “historia del imperialismo Occidental-Americano”, como ligado al concepto de una polaridad con base racial en la ciudadanía americana, es interesante, pues presume que la existencia de un legado histórico que se perpetúa hacia el futuro, en este caso con efectos negativos. Algunos autores se han interesado por entender el legado histórico del “colonialismo”, en tanto que legado, con unas consecuencias que se reflejan hacia el futuro. Aníbal Quijano, por ejemplo, ha desarrollado una teoría para explicar la ausencia de “desarrollo” en las sociedades postcoloniales vis-a-vis las no-postcoloniales. Su argumento básico es que las relaciones de poder en la época colonial estaban atravesadas, además de por relaciones laborales, también por diferencias culturales de género, raza, y otros. En otras palabras, las diferencias en poder están atravesadas no solo por diferencias laborales, sino también de raza y género. Quijano ha llamado a esto sistema de poder, siguiendo la tradición en América Latina, la “colonialidad del poder”. Existe, por tanto, en las sociedades postcoloniales contemporáneas una especie de superestructura, y que Quijano elige definir en términos de “dependencia”, es decir, como una “dependencia histórico-estructural”. Quijano formula su teoría en los siguientes términos:

Todos los países cuyas poblaciones son en su mayoría víctimas de relaciones “racista/etnicistas” de poder, no han logrado salir de la “periferia colonial” en la disputa por el “desarrollo”. Y los países que han logrado incorporarse al “centro” o

están en camino hacia allí, son aquellos cuyas sociedades o no tienen relaciones de colonialidad, porque, precisamente, no fueron colonias europeas, o de modo muy corto y muy parcial (Japón, Taiwán, China), o donde las poblaciones colonizadas fueron en un comienzo minorías pequeñas, como los “negros” al formarse Estados Unidos de América del Norte, o donde las poblaciones aborígenes fueron reducidas a minorías aisladas, si no exterminadas, como Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelandia... De allí se desprende, de nuevo, que la colonialidad del poder implica, en las relaciones internacionales de poder y en las relaciones internas dentro de los países, lo que en América Latina ha sido denominada como dependencia histórico-estructural. (Quijano 2000: 375-376)

La centralidad que le atribuye Quijano a la mayoría de los arreglos culturales en las relaciones de poder en los contextos coloniales o postcoloniales, son de particular relevancia para nuestra discusión de la Comunidad de Los Chorros, y en el contexto caribeño en general, particularmente en lo relacionado a arreglos en base a raza. Sin estos arreglos culturales, insiste Quijano, los que atraviesan la estructura de poder. Este reconocimiento, añade Quijano, requiere una revisión de la teoría de clases sociales del marxismo ortodoxo y del materialismo histórico. Quijano, por ejemplo, se pregunta: “¿De dónde proceden las dificultades con la teoría de las clases sociales del materialismo histórico?” (Quijano 2000: 357) Quijano establece los orígenes de la “teoría de las clases sociales del materialismo histórico” en la tradición de los saintsimonianos, y formulada de manera final en la *Exposition de la Doctrine* de Claude Henri de Saint-Simon de 1828.

Quijano dice que existe una “ceguera absoluta” en este documento, que luego será adoptado por la tradición marxista ortodoxa, respecto de:

Que... incluso reduciendo las clases sociales solamente a las relaciones de explotación/dominación en torno del trabajo, en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de “industriales”, de un lado, y la de “obreros” o “proletarios”, del otro, sino también las de “esclavos”, “siervos”, y “plebeyos,” “campesinos libres”... Las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de “europeos” o “blancos” e “indios”, “negros”, “amarillos”, y “mestizos”, implicaban profundas relaciones de poder que, además, en aquel periodo estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo, que parecían “naturalmente” asociadas entre sí... En consecuencia la relación capital-salario no era el único eje de poder, ni siquiera en la economía... Había otros ejes de poder que existían y actuaban en ámbitos que no eran solamente económicos, como la raza, el género y la edad... En consecuencia, la distribución del poder entre la población de una sociedad no provenía exclusivamente de las relaciones en torno del control del trabajo, ni se reducían a ellas. (Quijano 2000: 360)

El caso de Los Chorros también muestra una lucha de clases sociales, pero atravesada, como no puede ser de otro modo, por relaciones de raza y género, y por

arreglos históricos sobre la división de poder. El concepto de Quijano de “dependencia histórico-estructural” también parece ser aplicable a Puerto Rico, y a Los Chorros. Sí existen unos arreglos culturales, parecidos a los que documentó Sidney Mintz para mediados del siglo XX en Puerto Rico, que regulan las relaciones de poder, y que todavía parece informar las relaciones entre sujetos en el caso de Los Chorros, y sobre todo las relaciones entre Puerto Rico y la metrópoli estadounidense. Pero lo que no queda claro en Quijano es qué significa exactamente que la dependencia sea “estructural”. ¿Se asemeja en algo a lo que Paul Farmer llamaba “violencia estructural”? O, por decirlo de otro modo, no queda claro en Quijano qué tipo de *agency* retiene el sujeto colonizado, o post-colonial, con relación a esta estructura. ¿Es una estructura “estructurada y estructurante” a la misma vez, como el *habitus* de Bourdieu? ¿En qué medida los sujetos de Los Chorros, y los puertorriqueños pobres en general, son cómplices en la construcción social de esta estructura? ¿En qué medida son “víctimas y victimarios” a la vez, como dirían Bourgois y Scheper-Hughes?

5.21 Reflexiones sobre el neoliberalismo o liberalismo avanzado

En años recientes, el concepto de “neo-liberalismo” se ha utilizado para aglutinar a una serie de ideologías políticas críticas hacia la intervención del estado, o que proclaman la ineficiencia de los estados grandes y burocráticos y el fracaso de las políticas de asistencia social del estado de bienestar. Las políticas de asistencia no han representado una solución a la pobreza y el desempleo, sino más bien todo lo contrario, su causa, pues estas producen sujetos dependientes, coartando así sus iniciativas propias y sus espíritus de emprendedores (*entrepreneurs*).

Aun cuando gran parte de los intelectuales y antropólogos se han dedicado a lanzar críticas contra el neo-liberalismo, resulta interesante el análisis que hacen Peter Miller y Nikolas Rose sobre esta ideología política, en la que nos invitan a concebir el neo-liberalismo como parte de un movimiento más amplio, o como parte de lo que ellos denominan “liberalismo avanzado” (*advanced liberalism*). “Lo que estamos viendo aquí no es meramente las vicisitudes de una ideología política puntual – la del neo-liberalismo conservador – sino algo de mayor resonancia general...”. (Miller y Rose 2008: 215)²⁴

Miller y Rose definen el concepto de liberalismo avanzado como un tipo de “gober-mentalidad” (*governmentality*), y lo distinguen, siguiendo a Foucault, de otros modelos de gober-mentalidad que le precedieron históricamente. Así, pasamos de los estados “policiacos” (en un sentido amplio de este término) del siglo XVIII, al liberalismo del siglo XIX, y posteriormente al liberalismo avanzado actual. En términos generales, la historia transcurre en estos términos: el liberalismo del siglo XIX abandono la ilusión totalitaria de los gobiernos policiacos del siglo XVIII de gobernar a los sujetos en todos los ámbitos de su vida, conformando así sus comportamientos a una *raison d'état*. Con el liberalismo del siglo XIX se establecen unos límites a las intervenciones del estado sobre los individuos mediante la idea de unos “derechos de los individuos”, y se atribuye al estado una función esencialmente “social”, en la forma de un estado benefactor. Finalmente, este liberalismo del siglo XIX irá evolucionando hasta convertirse en liberalismo avanzado. Dos elementos esenciales caracterizan este modelo de gober-mentalidad: primero, un distanciamiento

²⁴ Traducido del inglés. Texto original lee: “what we are seeing here is not merely the vicissitudes of a single political ideology – that of neo-liberal conservatism – but something with more general salience...” (Miller y Rose: 2008: 215).

aún mayor del estado, hasta convertirse en un estado que gobierna indirectamente, o en lo que Bruno Latour ha llamado “gobernar desde la distancia”; segundo, el liberalismo avanzado sustituye la función social que cumple el estado bajo la forma de estado benefactor por una nueva “vocación terapéutica”, es decir, la de reformar y reintegrar, desde la distancia, a aquellas comunidades cuyos comportamientos, moralidad y formas de vida se presentan como problemáticas para el funcionamiento del sistema social y económico. Miller y Rose hablan así de “la muerte de lo social” y “el nacimiento de la comunidad” para describir esta transformación del estado en el liberalismo avanzado, es decir, donde el estado de bienestar es sustituido por un estado que centra su vocación terapéutica sobre aquellas comunidades identificadas como “de alto riesgo”. Miller y Rose definen a los sujetos de estas comunidades como sigue:

O no son considerados afiliados a ninguna colectividad en virtud de su incapacidad de administrarse a sí mismo como sujetos, o son considerados afiliados a un tipo de ‘anti-comunidad’ cuya moralidad, estilo de vida o comportamientos es considerada una amenaza o un reproche a la unidad pública y al orden político” (Miller y Rose 2008: 98).²⁵

²⁵ Traducido del inglés. Texto original lee: “Either they are not considered as affiliated to any collectivity by virtue of their incapacity to manage themselves as subjects or they are considered affiliated to some kind of ‘anti-community’ whose morality, lifestyle or comportment is considered a threat or a reproach to public contentment and political order” (Miller y Rose 2008: 98).

Ahora bien, para Miller y Rose sería erróneo mirar esta historia de proyectos de gober-mentalidad simplemente como una de múltiples intentos de gobernar fallidos e inconexos, que se han sucedido unos a otros, cada uno remplazado por otro proyecto rival, el cual a su vez será eventualmente también fallido y remplazado por otro aún, y así sucesivamente. Sería más adecuado, dicen Miller y Rose, visualizar estos proyectos de gobernabilidad como unidos por un hilo conductor: la “voluntad de gobernar” (will to govern), o más específico aún, la voluntad de gobernar “legítimamente”.

Así, contrario a las tendencia ampliamente extendida en el pensamiento académico contemporáneo de asumir una postura crítica en contra del neoliberalismo, y contrario a toda visión nitzscheniana del estado como “el más frío de los fríos monstruos” (*the coldest of all cold monsters*), y según la cual el sujeto “humanista” solo puede auto-realizarse a espaldas del estado - “sólo allí, donde termina el estado, el hombre que no es superfluo comienza” (Nietzsche, en Miller y Rose 2008: 53) -, Miller y Rose asumen una postura más matizada respecto del neo-liberalismo y más próxima al análisis foucaultiano de la interrelación entre poder y resistencia en los procesos de subjetivación (Foucault, 1996 historia de la Sexualidad Vol. 1. Madrid: ed. SXXI). Estos proponen que este sujeto humanista, con deseos de libertad y autonomía, no es el sujetos suprimido por las prácticas y tecnologías de subjetivación del estado, sino mas bien el resultado de esas mismas tecnologías de subjetivación. En estos términos describen Miller y Rose su modo particular de acercamiento al problema:

No una crítica al disciplinar por aplastar al auténtico sujeto auto-realizable del humanismo, sino un acercamiento que reconoce que nuestra propia idea del

sujeto humano como individual, capaz de elegir, con capacidades de auto-reflexión y aspirando a la autonomía, son el resultado de prácticas de subjetivación. (Miller y Rose 2008: 8)²⁶

Resulta de este análisis una visión un tanto irónica del concepto de libertad del sujeto moderno: es decir, un sujeto para quien la única manera de ser verdaderamente libre, de alcanzar la libertad plena, consiste en someterse a la autoridad, ahora caracterizada por la autoridad de “los expertos”. Miller y Rose hablan de la libertad de los sujetos dentro de los proyectos de gober-mentalidad como una “libertad regulada”, argumentando que “el poder no es tanto una manera de imponer restricciones sobre los ciudadanos, sino de ‘construir’ ciudadanos capaces de asumir una libertad regulada” (Miller y Rose 2008: 53).²⁷ Pero esta regulación de la libertad consistiría, en cualquier caso, en una “administración legítima” de los sujetos, de acuerdo a sus verdaderos deseos y a sus consentimientos. Surge así, dicen Miller y Rose, una “alianza entre las ambiciones de aquellos que se encargarían de la administración de las personas, y las ambiciones, deseos y naturaleza verdadera de esas personas mismas” (Miller y Rose 2008: 10). Y más adelante añadirán:

²⁶ Traducido del inglés. Texto original lee: “Not a critique of discipline for crushing the authentic self-realizing subject of humanism, but an approach that recognizes that our own idea of the human subject as individuated, choosing, with capacities of self-reflection and a striving for autonomy, is a result of practices of subjectification”. (Miller y Rose 2008: 8)

²⁷ Traducido del inglés. Texto original lee: “Power is not so much a manner of imposing constraints upon citizens as of ‘making up’ citizens capable of bearing a kind of regulated freedom”. (Miller y Rose 2008: 53)

Esto no es lo mismo que decir que nuestra libertad es una farsa. Es decir que esta relación agónica entre libertad y gobierno es una parte intrínseca de aquello que hemos venido a conocer como libertad. (Miller y Rose 2008: 216)²⁸

Sin duda, los argumentos de Miller y Rose pueden resultar problemáticos cuando son leídos en 2011-2012. Es decir, si en el liberalismo avanzado se ven reflejadas las “ambiciones *y+ deseos... verdaderos de las personas mismas”, resultaría difícil explicar la serie de movimientos contemporáneos, que emergieron después de la publicación del libro de Miller y Rose en 2008, conocidos como “los indignados”: es decir, desde los jóvenes de la “primavera árabe” en Túnez, Egipto, Siria, o Libia, o los indignados de la Plaza del Sol en Madrid, hasta los jóvenes del movimiento “Occupy Wall Street” en los EEUU. Ninguno de estos sujetos parece tener deseos y ambiciones que coincidan con la manera en que están siendo gobernados bajo el liberalismo avanzado. Incluso podría argumentarse que ni siquiera saben muy bien cómo quieren ser gobernados. En este sentido, su postura no difiere mucho de la postura de los estudiantes universitarios españoles descritos por González Alcantud para finales de la década del noventa, y que este define como “nihilismo político”:

²⁸ Traducido del inglés. Texto original lee: “This is not to say that our freedom is a sham. It is to say that the agonistic relation between liberty and government is an intrinsic part of what we have come to know as freedom”. (Miller y Rose 2008: 216)

Los alumnos universitarios suelen quedar un tanto perplejos ante este cúmulo de nihilismo político, que les roba el «sentido» para su acción filantrópica, regida por el deseo de cambiar al hombre y/o a la sociedad. No saben qué hacer... se hace el silencio, y alguien tímidamente pregunta: ¿Y ahora qué? (González Alcantud 1998: 131)

Pero la respuesta que darían Miller y Rose a una crítica de este tipo, si entendemos correctamente sus argumentos, en que los movimientos de los indignados sean vistos como parte integral de la historia del liberalismo avanzado, y no una historia aparte e independiente de la misma. Se trata, en el fondo, de una historia “agónica”, llena de intentos fallidos y correcciones por el camino, y que parece nunca alcanzar su fin, pero en la que la “voluntad de gobernar legítimamente” parece no agotarse jamás. Desde una perspectiva histórica, el liberalismo avanzado (y, por ende, el neo-liberalismo) es el resultado de un divagar histórico de esa “voluntad de gobernar”, y cuya característica esencial es su “naturaleza congenialmente fallida” (*congenially failling nature*) (Miller y Rose 2088: 35). El neo-liberalismo y el liberalismo avanzado puede que no sean la mejor opción, o incluso la más deseada, pero debe ser visto sólo como una etapa ulterior de ese devenir agónico cuya finalidad es satisfacer la voluntad de gobernar y de ser gobernado.

Desde esta perspectiva, podría decirse que los actos de resistencia de los líderes y miembros de la Comunidad de Los Chorros, tanto las del discurso público como las del discurso oculto (*hidden transcripts*) pueden ser consideradas como alcanzando algún

grado de logro significativo. Detrás de la tentación de criticar a estos sujetos como mistificados o en estado de consciencia falsa, como habiendo internalizado el discurso del opresor, o como sujetos “subjetivados” por el estado – e independientemente de que sus actos se reduzcan a las ventas de alcapurrias y frituras en los fines de semana --, habría que reconocer que el simple acto de indignación, igualmente presente entre los indignados como entre los miembros de la Comunidad de Los Chorros ya representa, de por sí, un avance significativo en sí mismo.

5.22 La relevancia de Mintz para el estudio de comunidades urbanas

Existe, sin duda, una diferencia fundamental entre las comunidades estudiadas por Mintz y Wolf, por un lado, y por otro lado, la Comunidad Los Chorros u otras comunidades “especiales” de Puerto Rico. Sin embargo, las similitudes en términos de la conciencia de los sujetos que se evidencian del estudio de estos dos tipos de comunidades, una urbana y la otra rural, saltan a la vista. Los sujetos estudiados en la Comunidad de Los Chorros se asemejan a los descritos por Mintz en Cañamelar en términos de su ausencia de una conciencia de clase revolucionaria. Nuestro único propósito en esta sección era resumir la historia de estudios antropológicos y de comunidades pobres, y mostrar así su continuidad con las preguntas que nos planteamos en este estudio, y que tienen que ver con el interés por comprender la agencialidad de estos sujetos. Aun cuando resulte más apropiado referirse a los sujetos de la Comunidad de Los Chorros como “subalternos” que como “proletarios”, o que resulte más apropiado hablar de su habitus que de las

condiciones estructurales de su opresión y pobreza, la pregunta sobre la conciencia enlaza nuestra pregunta de investigación con estos debates que se han desarrollado de forma histórica en el seno de la antropología durante el siglo XX.

5.23 Actualización de eventos (2009-2011)

En enero de 2009 se inauguró la administración gubernamental del PNP (Estadista) con el gobernador Luis Fortuño. El enfoque de esta administración, desde su comienzo, ha sido la de implantar una agenda de políticas públicas de corte ultra-conservador-neoliberal, del tipo propuesto por los sectores más conservadores del Partido Republicano en el contexto de EEUU. Es, en definitiva, una política de corte neoliberal, y basado en las creencias de “recortes en el tamaño del gobierno” y “recortes en ayudas típicas del estado de bienestar”. Fortuño ganó la gobernación de la Isla en el año 2008, y ya en el 2009 se comienza a implantar un nuevo proyecto de ley, conocido Ley 7, en donde se reduciría la cantidad de funcionarios del gobierno despidiendo cerca de 20,000 empleados del estado. La implantación de esta ley, junto con los recortes a todas las agencias del gobierno, no fue suficiente para generar ningún movimiento de resistencia masivo, excepto por el caso de la Universidad de Puerto Rico. La propuesta de un aumento en el costo de la matrícula llevo a los grupos estudiantiles a decretar innumerables huelgas, y manteniendo la universidad cerrada por periodos de hasta seis meses de duración. Ni el movimiento obrero, ni los movimientos de la sociedad civil, fueron capaces de generar algún acto de resistencia, al menos del tipo que pudiera implicar un cambio en los planes del gobierno.

Ni siquiera la práctica común de los camioneros, aliados a través de la Unión de Transportistas, de bloquear el acceso por las carreteras y provocar atascos vehiculares de horas en las carreteras principales del país, los llamados “tapones”, fue utilizada como herramienta de lucha.

La relación de Luis Fortuño con el Partido Republicano de EE.UU. es formal, es decir, que es formalmente delegado de ese partido en Puerto Rico. Además, la relación de sus políticas con las del Partido Republicano se extiende más allá de las puramente económicas, y se reflejan también en el conservadurismo extremo de sus políticas dirigidas a preservar valores familiares y reproductivos en la sociedad. De hecho, la escritora Mayra Montero, en una crítica que hiciera en 2011 a la política de educación sexual del gobierno de Fortuño, tacha la misma de “fundamentalista” y “secuestrada por la derecha religiosa”:

En un país secuestrado por la derecha religiosa, por la gazmoñería fundamentalista que no permite que se eduque sobre temas propios de esa realidad, las consecuencias son esa: madres cada vez más inmaduras, adolescentes cada vez más perdidos, o más golpeados por el sistema y por la incomprensión. El mismo gobernador y los mismos legisladores que se oponen a que los estudiantes aprendan sobre sexo seguro y a protegerse de los embarazos son los que luego miran con desdén a las malas madres que viven en residenciales y tienen sus apartamentos sucios o desordenados. (Montero 2011: 88)

En cualquier caso, la nueva realidad de las comunidades pobres de Puerto Rico, la entrada en el poder de un gobierno de tipo conservador, es algo que las comunidades de gente pobre en Puerto Rico jamás habían experimentado. “Desde cuándo se ha visto esto...” decía una de nuestras informantes. Visto en un sentido histórico, los pobres en Puerto Rico nunca habían experimentado la implantación de este tipo de políticas, o de una manera tan tajante y radical, en su experiencia política-histórica. Sin duda, estas políticas neoliberales son de origen relativamente reciente en la historia política moderna de Puerto Rico. Sin duda, además, el proyecto económico de Luis Fortuño ha sido el menos generoso con los pobres de todos los proyectos de gobierno que se hayan visto en esa misma historia. Se trata de una agenda neoliberal, de corte Republicana (en el sentido de cercana a la agenda del Partido Republicano de EEUU). y representa una práctica que se contrapone de manera bastante radical a lo que son, o han sido históricamente, las expectativas y experiencias de los sujetos pobres en Puerto Rico. Se acabó la “cultura del mantengo”, y la idea de “un gobierno para los pobres” mantenida por gobernadores anteriores a Fortuño, tanto del PPD (Estadolibrista) como del PNP (Estadista). Lejos están los gobernadores PPD (Estadolibrista) y alcaldes PNP (Estadista) con proyectos y ayudas para los pobres, como Luis Ferré o Junior Cruz (estadistas), o Sila María Calderón o Luis Muñoz Marín (estadolibristas). Lejos está en el lema de campaña del partido PNP la idea de que “la estadidad es para los pobres”. Varios de nuestros informantes elegían definir el gobierno actual, tanto refiriéndose al gobernador Fortuño como al del alcalde O’Neill,

como “un gobierno para los ricos”, creando una división entre proyectos de gobiernos “para los ricos” y “para los pobres” que caracterizar la polarización social actual:

Guaynabo se ha vuelto un Municipio de dinero, y según las palabras del Alcalde eso es lo que le deja a él para seguir adelante, porque los pobres no le dejamos nada.

(Gabriela Pérez, residente de Los Chorros)

De hecho, en el caso de Los Chorros, la idea de una división entre un gobierno para ricos y uno para pobres alcanza un sentido casi literal, dado que de ser expropiados, sin duda las tierras expropiadas serían utilizadas para la construcción de más urbanizaciones residenciales de lujo “para los ricos”. Para ninguna de las partes en un misterio el hecho de que la zona es de atractivo económico como zona de desarrollo de viviendas de lujo, que le hagan compañía a las ya existentes urbanizaciones de lujo que rodean la comunidad en el presente; y que el valor de las tierras en disputa proviene de la proximidad de la comunidad a esas urbanizaciones lujosas.

En cualquier caso, los residentes también parecen estar conscientes de que, en el futuro cercano, lo que se avecinan son políticas neoliberales del tipo impuestas por Fortuño, gane quien gane la gobernación o alcaldía.

Son cosas del pasado.Eso es del pasado... Esa cancha, esa canchita la hicieron pá los noventa o por ahí, esa canchita. Lo único, de ahí pá acá de esa canchita no se vió más ná. (Gabriela Pérez, líder comunitaria de Los Chorros)

5.24 Actualización de Comunidades Especiales

En el 2011 el caso de Los Chorros toma varios giros inesperados. Como se recordara, el Municipio de Guaynabo había radicado una demanda en los tribunales en 2007 reclamando que no había sido consultado en la designación de comunidades de su Municipio como “especiales” en 2001. Y, posteriormente, en 2010, el Tribunal Supremo determinaba que, contrario a lo que alega el Municipio, este sí fue consultado sobre la designación de las Comunidades Especiales en su Municipio. Aun así, el tribunal decide evaluar el documento en sus otros méritos, y emitiría una decisión final más adelante.

No obstante, en mayo del 2011, El Departamento de Justicia, quien había apoyado la defensa de las comunidades especiales en Guaynabo, inesperadamente se revierte y emite una orden para que el caso nuevamente sea atendido por el tribunal de apelaciones, para que [este último] revoque la sentencia y regrese el caso al tribunal de primera instancia. Se trataba de dar paso a la petición original del Municipio, que era precisamente que el caso regresara al tribunal de primera instancia.

Esta acción generó la movilización de Raúl Ayala y un grupo de residentes de las comunidades en peligro de expropiación en Guaynabo. Este grupo convocó a una

conferencia de prensa para denunciar esta situación y buscar el apoyo de otros sectores de la sociedad puertorriqueña.



(Foto16: Foto del Periódico Nuevo Día. Líderes comunitarios de Los Chorros y su representación legal, 11 de mayo del 2011)



(Mapa de las comunidades en peligro de expropiación. Fuente: <http://www.80grados.net>)

En cualquier caso, un paso significativo que merece ser resaltado es sobre el hecho de que en la lucha se ha dado una extensión de las redes de alianzas entre grupos de oprimidos que luchan por sus derechos, lo cual constituye un elevamiento del activismo a otro nivel. Recordemos que, en el año 2006 se crea un movimiento nacional de líderes comunitarios de todo Puerto Rico, conocido como Alianza de Líderes de Puerto Rico. Dos líderes comunitarios de Los Chorros, Raúl Ayala y Heriberto Sosa, están estrechamente vinculados con esta organización, y participan de un proceso de apoyo a otras comunidades también bajo amenaza de expropiación. Además, Ayala y Sosa se han mostrado solidarios con otras causas y luchas por justicia social en Puerto Rico. Sin duda, el continuado activismo de los líderes comunitarios en general, y de los líderes de Los Chorros en particular, así como su exposición a los medios de comunicación, es algo que se ha incrementado de una manera significativa, y sus miembros aparecen recurrentemente en la prensa local.

Comienza entonces, a partir de 2010-2011, una interacción entre la Alianza de Líderes Comunitarios y otros grupos de lucha: estudiantes, obreros, ecologistas, e incluso el conglomerado LGTB (Lésbico, Gay, Transexual, Bisexual). En particular, han participado en marchas en favor de los estudiantes de la Universidad de Puerto Rico por un incremento en el costo de la matrícula; marchas de obreros para protestar por los despidos ocasionados por la polémica Ley 7. Además, el liderato comunitario se ha solidarizado con otras causas en Puerto Rico. Como por ejemplo con los grupos que se oponen a la construcción de un gasoducto de tubería de gas que atravesaría la Isla de

oeste a este, llamado Proyecto Gasoducto; finalmente, han participado de marchas del movimiento LGTB (Lésbico, Gay, Transexual, Bisexual) en contra de leyes de corte religioso fundamentalista en torno a los homosexuales. Como dice uno de los residentes que acompaña al liderazgo en estas marchas:

¿Marcha a favor de la U.P.R.? Los Chorros están presentes. ¿Marcha a favor de evitar los despidos [de la Ley 7]? Los Chorros están presentes. ¿Marcha de los homosexuales? Los Chorros están presentes. (Héctor Sosa, líder comunitario de Los Chorros)

Además, Raúl Ayala ha asumido liderazgo participando en distintos foros universitarios presentado la situación de Los Chorros. También interviene en la prensa local escribiendo su situación e incluso ha intervenido en programas radiales para presentar la situación a todo Puerto Rico.

5.25 Fidecomiso Perpetuo de las Comunidades Especiales

El inminente golpe mortal al Proyecto de Comunidades Especiales finalmente llegó en agosto de 2011, cuando el gobierno de Fortuño anunció que el Fidecomiso Perpetuo de las Comunidades Especiales, al que se le había asignado la cantidad de mil millones de dólares, se había agotado. Este fondo, que pretendía ser “perpetuo”, tenía la intención de

sufragar los gastos operacionales de las construcciones en áreas de vivienda e infraestructura en las comunidades impactadas por el proyecto. Menciona el periódico *El Nuevo Día*: “El Fideicomiso Perpetuo de Comunidades Especiales, un instrumento que nació en el 2001 con una inyección de \$1,000 millones, está desangrado y no tiene esperanzas de recuperación. El 88 por ciento de sus fondos ya se gastó, lo que queda está comprometido, las deudas superan por \$43 millones el dinero en caja y hay cientos de compromisos a las comunidades que no se cumplirán”. (*El Nuevo Día*, 21 agosto 2011)

Para el mes de septiembre del 2011, menciona otro artículo publicado posteriormente en el mismo periódico, “se habían desembolsado \$968, 217,121, por lo que sólo quedan \$122,782,878”, y este presupuesto restante estará destinado a atender querellas legales y pagar el saldo de proyectos pendientes. (*El Nuevo Día*, 6 de septiembre de 2011)

Los diarios del país comentan además las deficiencias e irregularidades en la administración del fondo bajo la administración Fortuño, incluyendo deficiencias en los proyectos de construcción, mala gerencia administrativa, e incumplimiento de las obras planificadas. En cualquier caso, y a raíz de la publicación de esta noticia, comenzó un ataque mediático por parte de la ex-gobernadora Sila Calderón, creadora del Proyecto de Comunidades Especiales, hacia el gobernador Luis Fortuño. La ex-gobernadora le envía una carta al gobernador Fortuño, mediante su publicación en un diario del país, solicitándole una auditoria del fideicomiso. La carta de Calderón lee:

“Señor Gobernador:

Apelamos a su sensibilidad, personal, para solicitarle respetuosamente que envíe usted a investigar que ha sucedido con el Fidecomiso Perpetuo de las Comunidades Especiales.

Más de un millón de hombres, mujeres y niños en Puerto Rico viven en pobreza extrema. Se trata del 46 por ciento de nuestra gente. Mississippi, el estado más pobre de la nación americana, tiene un 22 por ciento de su población en pobreza, bajo los mismos estándares federales.

La pobreza en Puerto Rico está escondida. Por ello no la vemos y muchos no saben que existe. Los humildes viven en lugares recónditos, rurales y urbanos, no solo aquí en San Juan, sino en todos los municipios de la Isla. Sus casas, muchas veces son casuchas de madera y zinc y la infraestructura, caminos y puentes de sus comunidades están en condiciones deplorables y terciaristas. Para ellos se creó y se capitalizó el Fidecomiso.

Le suplicamos que no deje que un asunto tan fundamental como es la falta de equidad, fuente de tantos problemas sociales para todos en nuestro país, caiga en las garras de la política partidista.

Nombre usted a un grupo de ciudadanos de las más altas cualificaciones personales y profesionales, y de neutralidad política, para que auditen la obra llevada a cabo por el Fidecomiso, la que falta por hacer, y el uso que se le dio a los

mil millones de dólares que se destinaron para los más desposeídos. También pedimos que este grupo incluya a los líderes comunitarios que a través del tiempo han estado solicitando información insistentemente, sin lograr obtenerla. Ellos son los mejor cualificados para decir la verdad. Solo le responde a sus propias comunidades y a sus conciencias.

Muchas Gracias,

Sila M. Calderón, la Alianza de Líderes Comunitarios de Puerto Rico, la Coalición de Líderes Comunitarios de Puerto Rico, Prensa Comunitaria y Un Solo Movimiento.”(*El Nuevo Día*, Miércoles 31 de Agosto de 2011, p. 27)

La misma petición fue hecha por una coalición de líderes comunitarios. El gobernador Fortuño, por su parte, expreso que iniciaría una auditoria o investigación por parte del ministerio público, pero sin hacer comentarios sobre la asignación de fondos adicionales al fideicomiso, por lo que todo apunta a que eventualmente va a desaparecer. La incertidumbre y frustración se mantiene por parte de los líderes y residentes de las Comunidades Especiales. Se consuma así lo que a todas luces parecía ser un proyecto que no tenía cabida en la agenda neoliberal de la administración Fortuño, pero que evidencia también la práctica generalizada en la vida política puertorriqueña de no dar continuidad a proyectos iniciados por administraciones pasadas de partidos opositores.

CAPÍTULO 6

REFLEXIONES FINALES

6.1 Conclusión

Existe, sin duda, una diferencia fundamental entre las comunidades estudiadas por Mintz y Wolf, por un lado, y la Comunidad Los Chorros u otras comunidades “especiales” de Puerto Rico por otro. Las comunidades que Wolf y Mintz estudiaron en Puerto Rico eran comunidades agrarias, donde el problema de tenencia de tierra tradicional se convertía en problemático. Esto explica el interés de Mintz y Wolf en procesos de proletarianización en sus etapas iniciales en zonas rurales. La Comunidad Los Chorros, por el contrario, es una comunidad urbana, enclavada en medio de la gran ciudad, y parte integral de esta última. Difícilmente se podría definir a los habitantes de la Comunidad Los Chorros como “proletarios” en un sentido estricto o delimitado de la palabra: es decir, como desposeídos de la tierra en tanto que medio de producción. Más aún, los habitantes de la Comunidad Los Chorros en su inmensa mayoría poseen títulos de propiedad sobre sus viviendas, e incluso están conscientes del valor de la tierra en las urbanizaciones circundantes a la comunidad, y estarían dispuestos a venderlas por el mismo precio al que se venden estas tierras circundantes. Pero comienzan a estar expuestos a las fuerzas del capitalismo neoliberal representadas por el Municipio y la Administración gubernamental.

Es principalmente por esta diferencia que este trabajo se propuso mirar a la comunidad desde la óptica del desarrollo de líderes comunitarios y de empoderamiento de las comunidades. El hecho de que existía una amenaza de expropiación, y de que existiera un Proyecto como el de “Comunidades Especiales” que apoyara iniciativas para prevenir las expropiaciones, hacía relevante discutir el caso de la Comunidad Los Chorros en relación a la extensa literatura sobre el tema del empoderamiento.

En definitiva, la lucha de la Comunidad de Los Chorros se parece más a las documentadas por Fox y Cloweld en *Poor People's Movements*, o las descritas por Spivak como “subalternas”, que a las estudiadas por Mintz y Wolf. Aun así, las sorprendentes similitudes en términos de rasgos culturales (de valores y creencias) de los sujetos estudiados por Mintz, y los estudiados en la Comunidad Los Chorros, hacen imprescindible un punto de comparación. Resulta relevante como los rasgos culturales resaltados por Mintz en Cañameral sobreviven en la Comunidad Los Chorros. Los rasgos de identidad y sentido de comunidad, de estrechos lazos de sociabilidad creados a través de instituciones como el compadrazgo (de lo cual el compadrazgo a través de un “bautizo de muñecas” constituye un ejemplo interesante), y las relaciones de “paternalismo” que rememoran los habitantes con relación a las familias ricas que eran dueños de las tierras circundantes en el pasado no muy remoto (ej. estos últimos les organizaban fiestas de navidad y les asaban un lechón, le daban regalos el Día de Los Reyes Magos a sus hijos, etc.), todos apuntan a un tipo de sentido de comunidad de y “benevolencia” de parte de los ricos (este es el concepto que Mintz utiliza recurrentemente, como en “benevolent slavery”) asombrosamente similares a los que encontró Mintz en Cañameral.

Por otro lado, resulta también interesante comparar a la figura de Raúl Ayala, el líder comunitario (Presidente del Comité Los Chorros) con Taso, el personaje de Taso. Como ya hemos indicado, el lenguaje de Ayala evidenciaba una mezcla de elementos extraídos de su participación en procesos de capacitación de líderes con un discurso religioso. Ayala también expresa en su avanzada edad un fervor religioso similar al que adoptara Taso en su madurez, con múltiples referencias a “que sea lo que Dios quiera”.

Más aún, la estrategia que siguen estos sujetos parece estar informada por una percepción más o menos clara, o al menos una aceptación, de sus verdaderas posibilidades. Los miembros de la Comunidad de Los Chorros afectados por los procesos de expropiación saben que lo único que hace falta para ser expropiados es la invalidación en los tribunales de justicia de una ley, la ley de Comunidades Especiales. De hecho, ya existe un proyecto de ley, impulsado por el gobierno actual de Luis Fortuño, para derogar la ley de Comunidades Especiales. También es relevante indicar que los sujetos incluidos en nuestra muestra son aquellos que rechazaron una oferta del Municipio de ser trasladados a un proyecto de viviendas “walk-ups”, y por tanto presumiblemente convencidos de que la ganancia que le pueden sacar al terreno mediante venta o expropiación es mayor que la que hubieran obtenido si hubieran aceptado esa oferta. Son, por tanto, del grupo que no aceptó la mudanza a unos “walk-ups” por entender que pueden sacar más provecho no mudándose. Sus expresiones explícitas sobre estas esperanzas, en términos de la cantidad de dinero que estarían dispuestos a aceptar por la tierra, pueden ser vistas, quizás, como ilusorias o fantasiosas; pero también pueden ser vistas como parte de este comportamiento estratégico, dirigido a obtener un beneficio

mayor en el futuro. Más que un proceso de resistencia frontal, la estrategia que parecen en ocasiones seguir los miembros de la Comunidad de Los Chorros es parecida a lo que Arcadio Díaz Quiñones ha llamado, en referencia directa al comportamiento político y económico de los puertorriqueños, como “el arte de bregar”. El arte de bregar es, según Díaz Quiñones, un comportamiento que es producto de una historia, y que se dirige más a la evasión y la contradicción que a la resistencia frontal. Díaz Quiñones introduce el concepto del “arte de bregar” en su libro *La Memoria Rota*, de 1993. En este libro, Díaz Quiñones dice sobre este comportamiento:

La historia nos ha enseñado [a los puertorriqueños] a bregar, es decir, a negociar espacios, a abrirlos con imaginación aunque sea de forma vaga e imprecisa. Bregar, en este sentido, se opone a lo rígido y burocrático, es el reconocimiento de lo demasiado humano. (Díaz Quiñones 1993: 146)

Pero Díaz Quiñones luego publicará, en 1998, un texto dedicado exclusivamente a este tipo de comportamiento errático, contradictorio, o ambivalente, precisamente bajo el título de *El Arte de Bregar*. Las acciones de los residentes de la Comunidad Los Chorros, más que acciones de participación ciudadana y de auto-gestión genuina, podrían quizás ser definidos de manera más apropiada como lo que Arcadio Díaz Quiñones ha denominado como el “arte de bregar”. Los puertorriqueños, argumenta Díaz Quiñones, en tanto que sujetos colonizados, han asimilado la lección de su impotencia ante las

autoridades coloniales, y esto les ha enseñado a adoptar una actitud de no-confrontación con esos poderes. La actitud consiste en “bregar” como medio de supervivencia. Dice Díaz Quiñones: “la historia nos ha enseñado a bregar, es decir, a negociar espacios, a abrirlos con imaginación, aunque sea en forma vaga e imprecisa”. (Quiñones 1993:146) Hasta qué punto este sujeto, y su sentido de dependencia, pueden ser descritos como lo hizo Oscar Lewis, es decir, como un sujeto “que explica la indigencia económica como resultado de la incapacidad o la inferioridad personal” (Lewis 1969: 46), es una interrogante que queda abierta.

En este, Díaz Quiñones define el concepto de la manera siguiente:

“Bregar es un código, una ley no escrita que lleva a buscar un acuerdo, a pactar debidamente sin perder la dignidad. Tiene su propia verdad. Cuando alguien brega bien, encuentra el camino, ordena las reglas del juego, restablece una atmosfera de confianza, mitiga el caos, el revolú, esa otra gran metáfora puertorriqueña. Sobre todo, logra, con discernimiento y autocontrol, evitar la violencia de la ruptura radical. En eso consiste gran parte de su atractivo: supone una trama de relaciones en que predomine la voluntad de cumplir lo prometido, de introducir un poco de aire fresco, de humanizar los mecanismos del poder y preservar un orden evitando las confrontaciones. Sus estrategias permiten moverse hacia el objeto deseado con maniobras muy localizadas y sagaces con las que se actúa en momentos críticos...

“La riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, escribe Batjin, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables”. Ello incluye, por supuesto, la diversidad del diálogo en la vida cotidiana. En el uso puertorriqueño, bregar expresa con frecuencia el deseo de obrar en el momento apropiado, de acuerdo con criterios que exigen a veces una buena dosis de complicidad...

“Bregar es meter mano, enfrentarse con brío a un problema, participar, hacerse disponible en el aquí y el ahora. Para seguir el hilo de esa metáfora, habrá que detenerse en el sentido erótico que se abre con meter mano. Una cosa es segura: bregar casi nunca es un ejercicio solitario. Supone la presencia real o imaginaria, y la posibilidad de tomar la palabra, un combate verbal con sucesión de acercamientos y distanciamientos. Exige el diálogo, la seducción del lenguaje, o saber callarse a tiempo, y, a menudo, deslizarse hacia la ficción o el engaño. En ese sentido guarda algún parecido con el uso italiano de *brigare*, que significa *manipolare*, en su acepción de intriga. En ese caso tiene, como en el puertorriqueño, el significado de algo que se hace al borde mismo de lo ilegal, y es sinónimo de *“trafficare”*: *agire con astuzia e insistenza non sempre oneste*”. (Díaz Quiñones: 2000: 23-24)

Díaz Quiñones también resalta que:

Es difícil pensar en la cultura puertorriqueña sin la capacidad para encontrar soluciones a medias, para actuar de acuerdo con la “lógica de lo menos malo” y del compromiso que es a menudo el bregar. Algunos intelectuales, como el caso de René Marques, se apresuraron a interpretar peyorativamente algunas de las prácticas expresadas por la palabra brega, como prueba de la teoría de docilidad del puertorriqueño. Convencido del carácter sumiso de sus compatriotas, Marqués concluía su conocido ensayo de 1960, “El puertorriqueño dócil”, del siguiente modo: “cuan interesante y revelador sería un estudio psicolingüístico, que fuese metódico sin ser necesariamente exhaustivo, del habla popular en Puerto Rico a la luz de la teoría de la docilidad: entonación, fonética, sintaxis, valores semánticos, uso del eufemismo y el circunloquio, imágenes más comunes, refranes, etc”. Esa fácil y despreciativa interpretación persiste todavía entre quienes retroceden con vergüenza ante la falta de hombría que descubren en esas estrategias, y siguen exigiendo una historia heroica. (Díaz Quiñones: 2000: 25-26)

¿Puede el concepto de Díaz Quiñones del “arte de bregar” ser entendido como una forma o modalidad de resistencia? es interesante destacar que la propuesta de Quiñones va en la misma dirección de la crítica de Shaefer (2006) al marxismo rígido, en el sentido de favorecer un tipo de análisis centrado en las prácticas localizadas histórica y

socialmente de los sujetos y las comunidades, en lugar de un análisis carencial que comprende esas prácticas en función de un modelo ideal de lo que deberían ser o de lo que no son. En este mismo sentido de proponer un marco de análisis más matizado, en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia* (2003[1990]), el antropólogo James C. Scott advierte sobre los peligros de intentar entender la consciencia de los sujetos dominados basándose exclusivamente en las prácticas discursivas “públicas”, o lo que él denomina el “discurso público” de estos sujetos dominados. Esto es así porque los sujetos humanos, cuando están sometidos a sistemas de dominación por la fuerza, o donde una resistencia abierta y frontal puede poner en peligro su seguridad o subsistencia, eligen mantener un doble discurso: uno “público” y otro “oculto” (*hidden transcript*). La diferencia entre el discurso público y el oculto es una diferencia entre “lo que se dice frente al poder y lo que se dice a sus espaldas”. (Scott 2003*1990+: 28) Por eso, dice Scott, “el discurso público, cuando no es claramente engañoso, difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder” (2003*1990+: 24). Así, el discurso oculto es uno de carácter “estratégico” (2003*1990+: 23), y que podemos constatar tanto a través de actos lingüísticos, como por medio de una gama de prácticas de resistencia tales como “la caza furtiva, el hurto en pequeña escala, la evasión de impuestos, [o] el trabajo deliberadamente mal hecho”, entre otros (2003*1990+: 40). Como dice José A. González Alcantud en su comentario de la teoría de Scott, se trata de una “infra-política de la resistencia”, es decir, una resistencia “pasiva”, “soterrada” y “subrepticia” que responde a una “lógica radical de la subsistencia”. (González Alcantud 1998: 187)

Scott utilizará este argumento para criticar todas aquellas teorías basadas en la falsa consciencia, la hegemonía (recordemos que para Scott el concepto gramsciano de hegemonía es entendido, como argumentara Kate Crehan en su crítica a Scott discutida arriba, como hegemonía “petrificada”), o la naturalización ideológica, argumentando que estas sólo prestan atención al discurso público, y por tanto terminan inevitablemente descubriendo la pasividad y complicidad de los sujetos dominados con el mismo sistema de dominación al que se encuentran sometidos.

Falta por explicar por qué los sociólogos y los historiadores han seguido sintiendo, a pesar de todo, tanta atracción intelectual por las teorías de la hegemonía y de la incorporación ideológica...La razón más obvia de por qué los conceptos de incorporación ideológica encuentran tanta resonancia en las investigaciones históricas es, simplemente, que la dominación... produce un discurso oficial que ofrece pruebas convincentes de complicidad voluntaria, incluso entusiasta. En circunstancias normales, los subordinados tienen interés en evitar cualquier manifestación explícita de insubordinación. Ellos también, por supuesto, tienen un interés práctico en la resistencia: en minimizar las exacciones, el trabajo y las humillaciones que reciben. La reconciliación de estos dos objetivos, que parecen ir en sentido contrario, se logra en general insistiendo justamente en aquellas formas de resistencia que evitan una confrontación abierta con las estructuras de autoridad. De esta manera, el campesinado, en beneficio de la seguridad y el éxito, ha preferido históricamente ocultar su resistencia. (...) Sólo cuando fracasan las

medidas menos drásticas, cuando la subsistencia se encuentra amenazada o cuando hay signos de que pueden atacar con relativa seguridad, el campesinado se atreve a seguir el camino del desafío abierto y colectivo. Por esta razón, el discurso oficial entre el dominante y el subordinado está lleno de fórmulas de servilismo, de eufemismos y de indiscutidas pretensiones de estatus y de legitimidad. En la escena, parecerá que los siervos o los esclavos son cómplices en la representación del consenso y la unanimidad. El espectáculo de afirmaciones discursivas de los de abajo dará la impresión de que la hegemonía ideológica está firmemente asentada. El discurso oficial de las relaciones de poder es una esfera en la cual el poder parece naturalizado. (Scott 2003 [1990]: 131-133)

Ahora bien, asumiendo que la interpretación del comportamiento de los sujetos de la Comunidad de Los Chorros pudiera ser interpretado como estratégico, y el comportamiento de los vecinos de la Comunidad de Los Chorros como un ejercicio en el “arte de bregar”, o como un “discurso oculto”, es posible una lectura más compleja y más matizada de las luchas comunitarias, de su relación con el Proyecto de Comunidades Especiales, y de la relación que los líderes comunitarios han conseguido generar tanto con el Estado como con los miembros de la Comunidad.

En primer lugar, es preciso destacar que la representación básicamente carencial (Shaefer, 2006) que de las comunidades se maneja en los discursos programáticos del Proyecto de Comunidades Especiales (en irónica coincidencia con un marxismo rígido) es

ciega a los recursos de todo tipo que estaban ya dados en el momento en que comenzó su implementación. Los Chorros están lejos de responder a la imagen de grupo social y culturalmente desarticulado que se presupone en los discursos programáticos que sustentaban el Proyecto. Tal como pudimos comprobar, la Comunidad de los Chorros se caracterizaba al inicio del Proyecto por poseer una vida social e instituciones que componían una red social de intercambios de todo tipo muy estrecha e interconectada. Los anteriormente mencionados bautismo de muñecas, la distribución de oportunidades laborales, las reuniones informales compartidas, o incluso las representaciones compartidas respecto de su propia identidad en relación al contexto puertorriqueño y en especial de Guaynabo City, son ejemplos de una intensa vida vecinal, una malla estrechamente entretejida de valores e intereses compartidos que preexiste al movimiento de oposición a la expropiación de tierras por parte del Municipio y a la aparición del Proyecto de Comunidades especiales.

En segundo lugar, estos recursos fueron movilizados y reinterpretados en el contexto concreto de las luchas comunitarias en contra de la expropiación de tierras de forma que no cabe otro modo de calificar que extremadamente creativas: particularmente los líderes comunitarios fueron capaces de poner los recursos sociales y culturales que tenían a la mano al servicio de un proceso de conformación de un sujeto político antes inexistente. Así, como se ha visto en capítulos anteriores, resignifican sus diferencias culturales y las ponen en valor frente al Estado; reinterpretan la religiosidad popular como discurso legitimador y afirmativo; y desarrollan una forma de democracia participativa proactiva en la defensa de sus intereses comunitarios. La aparición del

Proyecto de Comunidades Especiales se produjo en un momento en que la comunidad se encontraba con la necesidad y las condiciones adecuadas para poner a su servicio los recursos que éste proporcionaba. La incorporación de un fondo de conceptos y de formas de actuar ante el sistema, primeramente el Municipio de Guaynabo y después la actual administración gubernamental, frente a los cuales Los Chorros adquieren interlocución en un novedoso papel de actor político, tiene mucho que ver con el paso de los líderes comunitarios por la formación ofertada por el Proyecto en liderazgo y participación ciudadana.

En cierto sentido, el Proyecto de Comunidades Especiales consiguió más y menos de lo que pretendía. Más, porque como en seguida desarrollaremos, la capacitación de sus líderes ha servido a fines que van más allá de los previstos, hasta el punto de que ha servido de ejemplo para los residentes y la Isla entera. Menos, porque los residentes de los Chorros no incorporan sin más la subjetividad subordinada que está implícita en su filosofía y sus principios programáticos. Se trataba de un proyecto, en el fondo, similar a otros que se desarrollan en América Latina, basadas en la “capacitación”, la “autogestión” y el “empoderamiento”, y que se inspiran, al menos en apariencia, en la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. En su investigación *La educación como práctica de la libertad* (1969), Freire dice:

El hombre simple no capta las tareas propias de su época, le son presentadas por una elite que las interpreta y se las entrega en forma de receta, de prescripción a

ser seguida. Y cuando juzga que se salva siguiendo estas prescripciones, se ahoga en el anonimato, índice de la masificación, sin esperanza y sin fe, domesticado y acomodado: ya no es sujeto. Se rebaja a ser puro objeto. Se cosifica. Se liberó – dice Fromm- de los vínculos exteriores que le impiden trabajar y pensar de acuerdo con lo que había considerado adecuado. Ahora – continua – sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiese lo que quiere, piensa y siente. Pero no sabe. Se ajusta [el subrayado es nuestro] al mandato de las autoridades anónimas y adopta un yo que no le pertenece. Cuanto más procede de este modo, tanto más se siente forzado a conformar su conducta a la expectativa ajena. A pesar de su disfraz de iniciativa y optimismo, el hombre moderno esta oprimido por un profundo sentimiento impotencia que lo mantiene como paralizado, frente a las catástrofe que se avecinan. (Fromm, en Freire: 1969: 33)

En esta misma investigación, el autor Julio Barreiro discute el concepto de la educación del oprimido según plante Freire y cuáles son los objetivos en las personas que viven enajenados y sin falta de conciencia:

La alfabetización, y por ende toda la tarea de educar, solo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida en que le pierda miedo a la libertad, en la media en que le pierda miedo a la libertad, en la medida en que pueda crear en el educado un

proceso de recreación, de búsqueda, de independencia y, a la vez, de solidaridad...

La conciencia del analfabeto es una conciencia oprimida. Enseñarle a leer y escribir es algo más que darle un simple mecanismo de expresión. Se trata de procurar en él, concomitantemente, un proceso de concienciación, o sea, de liberación de su conciencia con vistas a su posterior integración en su realidad nacional, como sujeto de su historia y de la historia... Significa un despertar de la conciencia, un cambio de mentalidad que implica comprender realista y correctamente la ubicación de uno en la naturaleza y en la sociedad; la capacidad de analizar críticamente sus causas y consecuencias y establecer comparaciones con otras situaciones y posibilidades; y una acción eficaz y transformadora. (Freire 1969: 14-15)

Pero el Proyecto de Comunidades Especiales fue, sin embargo, un proyecto en el que, desde sus comienzos, se estructuró de una forma paternalismo. El mismo modelo pedagógico, siguiendo a Freire, ya muestra este paternalismo. En este caso, fue la “benevolencia” del estado, y no las luchas de los pobres, las que permitieron la aprobación de una ley para evitar las expropiaciones. Más aún, el carácter paternalista del Proyecto de Comunidades Especiales se evidencia desde el comienzo en el mismo nombre del Proyecto, es decir, el denominar a las comunidades pobres como “especiales”. Cabe aclarar que, en el contexto del Puerto Rico, el término “especial” se suele utilizar para designar una comunidad que padece algún tipo de patología o condición de incapacidad. En el Departamento de Educación de Puerto Rico, por ejemplo, el programa dirigido a

atender la educación de los niños con impedimentos de aprendizaje se llama “Oficina de Educación Especial”. Si se pretendió algún tipo de empoderamiento de la comunidad en Los Chorros, este fue el empoderamiento que el estado estaba dispuesto a otorgarle en esa coyuntura histórica. Por otro lado, aunque la capacitación de líderes ha sido en términos generales exitosa, y han surgido algunos individuos de estas comunidades especiales que continúan luchando y exponiendo sus problemas en foros públicos, esta transformación ha sido paralela a una reinterpretación de marcos de sentido y reactivación de lazos comunitarios preexistentes puestos al servicio de los nuevos fines y que no desaparecen por ello, sino que por el contrario se fortalecen en el contexto de la expropiación. El Proyecto de Comunidades especiales, con su amalgama contradictoria de elementos conceptuales procedentes de la obra de Freire (particularmente, empoderamiento y educación) con otros de matriz neoliberal (responsabilidad, liderazgo, ciudadanía), promovía un tipo de relación con el estado que hemos calificado como paternalista, pero al mismo tiempo fue capaz de generar iniciativas novedosas y profundamente interesantes en el contexto político y social portorriqueño. Aunque el Proyecto padeció de insuficiencias, su eliminación como agenda en la política del Gobierno de Puerto Rico cuando se hacía visible el despertar como sujetos políticos históricamente callados, refleja la mediocridad y la crisis de liderazgo político en la lucha contra la pobreza y otros problemas sociales provocando un alto sentido de frustración e inconformidad entre la población trabajadora y pobre de la Isla, con consecuencias que aún están por ver.

6.2 Pobreza y crisis del Estado Benefactor

De fondo, por tanto, queda el problema de la pobreza. ¿Es esta estrategia de los grupos pobres capaz de sacarlos de la pobreza? ¿Es el estado de bienestar capaz de proveer una solución al problema de la pobreza? En el contexto de EEUU, el sistema de bienestar social está bajo ataque. Como dice Linda Colón, los dos grandes partidos en el sistema político estadounidense está dividido sobre este tema, pero ambos han aceptado de alguna manera el fracaso del estado de bienestar como solución al problema de la pobreza, y están de acuerdo en que dicho sistema, tal como existe en EEUU en el presente, debe ser modificado o reestructurado. Colón dice sobre este tema:

En Estados Unidos los ataques al *welfare* provienen tanto del partido Republicano como del Demócrata, y sus diferencias están en la intensidad de los resortes propuesta, y no tanto en la ideología que la enmarca. La versión republicana se condensa en el nuevo contrato con América propuesto por el senador Dole y el representante Gringrich. En el partido demócrata por otro lado, las reformas llevadas a cabo por el presidente Clinton en la década del 90 representan este movimiento. (Colón 2005: 142)

Las críticas más duras al estado de bienestar, asociadas principalmente con el partido Republicano, se centran, además de en el alto costo de los programas, en la

relación de dependencia que generan los programas de asistencia social entre los sujetos que reciben dichos beneficios y el estado. Estas críticas son resumidas por Colón en los siguientes términos:

[Entre los] planteamientos principales hechos por el Estado para justificar la necesidad de las reformas se encuentran: los altos y crecientes costos que conlleva para el gobierno federal el mantener los programas, la argumentación de que se han creado varias generaciones de pobres que viven de la asistencia gubernamental sin interés en trabajar, el que es necesario cambiar el *welfare* por el “workfare”, y el que, sobre todo las mujeres con jefatura de familia, deben buscar trabajo y salir de las filas del bienestar. (Colón 2005: 141)

En otras palabras, el planteamiento de fondo es que el estado de bienestar aumenta la pobreza, en vez de disminuirla. Las ayudas que provienen del estado de bienestar, según el argumento, desaniman a los pobres a buscar trabajo, y promueven la dependencia en el estado y la vagancia como modo de vida.

Por otro lado, las críticas menos duras al estado de bienestar, provenientes principalmente del partido Demócrata, se basa en los efectos sociales que podrían resultar como consecuencia de la eliminación masiva de beneficios de la asistencia social, particularmente el incremento en actividades de índole criminal en las poblaciones

pobres. De hecho, unos de los efectos más temidos de una reforma del estado de bienestar es el incremento en la criminalidad. Es decir, que podría ocurrir un desplazamiento de una dependencia del estado, en forma de ayudas del estado benefactor, a una dependencia de ingresos provenientes de actividades criminales. Lo que se teme no es sólo que aumente la criminalidad en general. Lo que se teme también es que los desempleados pobres opten por trabajar en actividades criminales (ej. venta de drogas), en vez de insertarse en el mercado laboral formal. Pero, como apunta el antropólogo Philippe Bourgois en su etnografía sobre vendedores de cocaína en un barrio puertorriqueño del condado del Bronx, en la ciudad de Nueva York, el problema “de fondo” (*on a deeper level*) reside en un valor cultural general de la sociedad norteamericana, a saber: que en “el sentido común de los E.E.U.U.” se “culpa a las víctimas de sus fallos” (*...US. common sense... blames victims for their failures*). (1995: 325) Bourgois resume las diferencias entre republicanos y demócratas en EEUU contraponiendo la visión “medicalizada” los demócratas, a la visión “criminalizante” de los republicanos. Dice Bourgois:

Los políticos liberales... quieren inundar los centros de las ciudades con trabajadores sociales psiquiátricos, y los conservadores... simplemente quieren

construir cárceles mayores, recortar el gasto social, y reducir los impuestos a los grandes negocios y a los ricos. (Bourgois 1995: 325)²⁹

Pero, a pesar de estas diferencias, no cabe duda que el contexto político de los EEUU en la actualidad es uno en que cualquier solución de parte del estado a la pobreza es políticamente inviable, y que tanto republicanos como demócratas están en acuerdo sobre la necesidad de reformar el estado de bienestar. Esta ausencia de voluntad verdadera y genuina por parte del estado y de los políticos de proveer una solución efectiva al problema de la pobreza resulta evidente de la expresión de Bourgois, hacia el final de su etnografía, cuando dice:

Casi ninguna de las recomendaciones sobre política social que yo he hecho hasta ahora es políticamente posible a corto o medio término. Sólo deseaba elevarlas para discusión con la esperanza de que en las inevitables flujos, caminos y rupturas por los que discurre el apoyo popular a políticas nuevas fórmulas para confrontar la pobreza, el discrimen étnico y la inequidad de género, algunas de estas ideas pueda ser arrastrada al centro del debate público, y de que quizás partes de ellas

²⁹ Traducido del inglés. Texto original lee: "...liberal politicians... want to flood the inner city with psychiatric social workers or family therapists, and conservatives... simply want to build bigger prisons, cut social welfare spending, and decrease taxes for big business and the wealthy". (Bourgois 1995: 325)

puedan ser instituidas en las décadas venideras de alguna u otra manera. (Bourgeois 1995: 325)³⁰

No existe voluntad política en EEUU para remediar el problema de la pobreza, y no existe tampoco voluntad política en Puerto Rico para atajar el problema de la pobreza en la Isla, prestando atención a las particularidades de la pobreza en Puerto Rico, en comparación con la pobreza en EEUU continental. El Proyecto de Comunidades Especiales fue el último intento de hacer justicia a los pobres puertorriqueños. Fue un intento bien intencionado, proveniente de un partido como el PPD (Estadolibrista), que históricamente ha mostrado una política de justicia social en consonancia con la visión socialista y el paternalismo de su líder máximo y fundador, Luis Muñoz Marín. Sin duda, cabe decir a favor del Proyecto de Comunidades Especiales, que este representó en el contexto social de Puerto Rico de 2001 toda una novedad. El asunto de la pobreza en Puerto Rico nunca se había atendido desde un enfoque donde se cambiara todo una forma de pensamiento propulsado por el gobierno. No intento ampliar los beneficios sociales, sino simplemente redirigirlos a la transformación de los sujetos pobres. Por lo cual es importante señalar el reto que significó el Proyecto de Comunidades Especiales: más que transformar un entorno urbano, lo que intentó fue crear un estado de concientización y capacidad de

³⁰ Traducido del inglés. Texto original lee: "Almost none of the policy recommendations I have made so far is politically feasible in the United States in the short or medium term. I only attempted to raise them for discussion in hope that in the inevitable ebbs, flows, and ruptures around popular support for new political approaches to confronting poverty, ethnic discrimination, and gender inequality in the in the coming years, some of these ideas could be dragged into the mainstream of public debates, and that maybe bits and pieces of them could be instituted over the coming decades in one form or another". (Bourgeois 1995: 325)

acción en el tejido social de las comunidades pobres, con las limitaciones señaladas más arriba.

El problema de la pobreza, según nuestro entender, es uno que no obtendrá solución en el futuro cercano, por todas las razones antes expuestas. Sin ánimo de pecar de pesimistas o fatalistas, el ambiente en la arena política parece indicar que, en el contexto de EEUU, el estado de bienestar será reformado, y que en el contexto de Puerto Rico, la ley de comunidades especiales será derogada. Y las formas en que estos sujetos responderán a estos eventos se desarrollarán, probablemente, obedeciendo más a las lógicas del “arte de bregar” de Arcadio Díaz Quiñones que las de la “revolución del proletariado” de Karl Marx. El sujeto de las políticas neoliberales se trata, por tanto, de un sujeto que se asemeja más a los sujetos de la “cultura de la pobreza” de Oscar Lewis, o a los cortadores de caña “individualizados” de Cañameral (o a Taso) descritos por Sidney Mintz, que al sujeto empoderado que ambicionó el Proyecto de Comunidades Especiales. Estos sujetos saben que su salida de la pobreza es improbable (estadísticamente, su familia tampoco logrará superar la pobreza por generaciones), y que sólo un golpe de suerte, parecido al que podría ser el ganar un premio de la lotería o del hipódromo, podría sacarlo de la pobreza. Si una parte de los residentes de Los Chorros son capaces de vender sus tierras a un precio similar al que se venden en el mercado las tierras circundantes, donde abundan las urbanizaciones de ricos, este podría ser su golpe de suerte. El sujeto está, desde esta perspectiva, “bregando” con el objetivo de que esto ocurra, de que este sea su golpe de suerte. Si no resulta, no quedará más remedio que seguir “bregando” en otra cosa. Más aún, es un sujeto que, desde esta perspectiva, está inmerso en el sistema

capitalista, es parte de él, y acepta las reglas del sistema como legítimas, en términos generales. Fuera de su mente queda cualquier solución al problema de la pobreza que pueda ser clasificada de “comunista” o “anti-capitalista”, sin probablemente tener una idea clara de que significan estas palabras.

Esta visión del sujeto, y de lo que el sujeto “está haciendo”, en el caso particular de la Comunidad de Los Chorros, resulta, a nuestro entender, más acertada a la realidad que una visión del sujeto con una conciencia contradictoria, una conciencia que lo lleve a resistir de manera confrontacional el sistema. El *habitus* de los residentes de la Comunidad de Los Chorros es uno donde el “arte de bregar” es favorecido sobre la “resistencia confrontacional”, y, como dice Bourdieu, donde estos patrones de comportamiento, precisamente por ser parte de su *habitus*, tiende a garantizar su cumplimiento “de forma más segura que todas las reglas formales y todas las normas explícitas”. (Bourdieu 1980: 94)

Pero sobre todo, este sujeto también puede ser visto como el producto final, es la culminación última, casi plenamente consumado, del proceso de “proletarización” e “individuación” descrito por Mintz: el sujeto ya es parte del sistema, y quizás deba ser visto, parcialmente al menos, como parte del problema. Es un sujeto “subalterno”, es decir, oprimido por las condiciones estructurales del sistema, pero que no desea cambiar el sistema – lo que desea es estar en el otro lado de la escala social, y ser rico. En este sentido, desde el momento en que se elimina el Proyecto de Comunidades Especiales, y particularmente si se cumple la anunciada derrota de la comunidad ante los tribunales, el sujeto que encontramos en la Comunidad de Los Chorros se parecerá más a las

documentadas por Fox y Cloweld en *Poor People's Movements*, o los descritos por Spivak como “subalternos”, que a los estudiadas por Mintz y Wolf. El discurso y las prácticas políticas de los líderes comunitarios muestran una posibilidad de agencia política que, si se cumplen los designios del PNP (estadista), será eliminada de la realidad purtorriqueña. Se podría decir que los trabajos de Mintz documentaron los periodos iniciales de un proceso de individuación y adaptación al sistema capitalista que sufre el sujeto, y que los residentes de Los Chorros son un ejemplo de las transformaciones surgidas en esos mismos sujetos en la etapa neoliberal de ese proceso de individuación. Cuando desaparezca la “benevolencia” históricamente exhibida por los principales partidos políticos en Puerto Rico, Partido Popular Democrático y Partido Nuevo Progresista, y de los principales partidos políticos de EEUU, Partido Demócrata, y Partido Republicano, el proceso de individuación descrito por Mintz se habrá consumado en su totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Agar, M. 1980 *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. Londres: Academic Press.

Behar, Ruth 1986 *The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa María del Monte*. Princeton: Princeton University Press.

Berman, Evan M. 2002 *Essential Statistics For The Public Managers and Public Analysts*. Washington: CQ Press.

Bernard H. Russell 2006 *Research Methods in Anthropology*. Altamira Press.

Blanco-Peck, R. 2006 "Los Enfoques Metodológicos y la Administración Pública Moderna", en *Cinta Moebio*.

Bocara, Guillaume y Paola Bolados 2008 "¿Dominar a través de la participación?: El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura", en *Memoria Americana*, Vol. 16, No. 2: 167-196.

Bonet Santiago Carlos 2001 Tesis doctoral; *Relación entre los estilos de liderazgos de los directores, el grado de participación de los maestros en el proceso de toma decisiones y el nivel de desarrollo de factores que promueven la efectividad de las escuelas de la comunidad.*) Universidad Interamericana de Puerto Rico. (Tesis sin publicar)

Bosworth, Barry P., Miguel A. Soto-Class and Susan M. Collins 2006 *Restoring Growth in Puerto Rico: Overview and Policy Options*. Brookings Institution Press and Center for the New Economy.

Bourdieu, Pierre 1988 *La distinción. Crítica social del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourgois, Philippe

- 1995 *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004 "Crack-Cocaína y economía política del sufrimiento social en Norteamérica," en *Humanitas*, Vol. 5: 95-103.

Bourgois, Philippe and Nancy Scheper-Hughes 2004 "Comments" (to "An Anthropology of Structural Violence" de Paul Farmer), en *Current Anthropology*, Vol. 45, No. 3: 317-318.

Caribbean Buisness 2008 *Caribbean Business Special Edition 2008*. Casiano Communications, Inc.

Castells, Manuel

- 1982 *Política Urbana, Participación ciudadana y movimientos vecinales*. Conferencia dictada en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- 1986 *La Ciudad y las Masas. Sociología de los Movimientos Sociales Urbanos*: Editorial Ariel.

Colón Reyes, Linda

- 2003 *El País Posible: Modelo de Apoderamiento y Autogestión para las Comunidades Especiales de Puerto Rico*. Estado Libre Asociado de Puerto Rico Oficina para el Financiamiento Socioeconómico y la Autogestión Oficina de la Gobernadora.
- 2005 *Pobreza en Puerto Rico, Radiografía del Proyecto Americano*: Editorial Luna Nueva.
- 2007 *La tarea inconclusa: pobreza y desigualdad social en el siglo XXI*. *Revista de Ciencias Sociales*, Num. 17.
- 2011 *Sobrevivencia pobreza y mantengo. La política asistencialista estadounidense en Puerto Rico: PAN y el TANF*. Ediciones Callejón

Cotto, Iliana 2006 *Desalambrar*. Editorial Tal Cual. San Juan Puerto Rico.

Cucó Giner, Josepa 2004 *Antropología Urbana*. Barcelona: Editorial Ariel.

Crehan, Kate 2004(2002) *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Editorial Bellaterra, S.L.

Cunill, N. 1991 *Participación ciudadana. Dilemas y perspectiva para la democratización de los estados latinoamericanos*. Caracas: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo.

Díaz Quiñones, Arcadio

- 1996 *La Memoria Rota*. Ediciones Huracán.
- 2003 *El arte de bregar*. Ediciones Callejón.

Dietz, J.L.

- 1989 *Historia Económica de Puerto Rico*. Ediciones Huracán.
- 2003 *Puerto Rico: negotiating development and change*. Lynne Rienner Publishers, Inc.

Ellen, R. F. (comp.) 1984 *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*. Londres: Academic Press.

Escobar, Arturo 1999 *El Final del Salvaje, Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología. CEREC. Colombia.

Farmer, Paul 2004 "An Anthropology of Structural Violence." In *Current Anthropology*, Vol. 45, No. 3: 305-325.

Flachsland, Cecilia 2003 *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campos de Ideas, SL.

Foucault, Michel 1977 [1972] *Microfísica del Poder*. Interventi politici. Torino: Einaudi.

Foucault, Michel 1996 *Historia de la Sexualidad* Vol. 1. Madrid: ed. SXXI

Fox Piven, Frances y Richard A. Cloward 1979 [1977] *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. New York: Vintage Books.

Freire Paulo 2002 *La educación como practica de la libertad*. Siglo Veintiuno Editores.

Galanes Valldejuli, Luis 2008 "Crímenes y Valores en las juventudes puertorriqueñas", en *Acercamientos Multidisciplinario sobre la Adolescencia en el Caribe*, Ruth Nina, ed. San Juan: Estrella Editora.

González Alcantud, José A. 1998 *Antropología (y) política: Sobre la formación cultural del poder*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Guber Rosana 2004 *El salvaje metropolitano reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994 *Etnografía, Métodos de investigación* (2da edición revisada y ampliada). Barcelona: Editorial Paidós.

Heggenhougen, H. K. 2004 "Comments" (to "An Anthropology of Structural Violence" de Paul Farmer), en *Current Anthropology*, Vol. 45, No. 3: 320-321.

Hernández, Fernández y Baptista 1998 *Metodología de la Investigación*. Editorial Mc Graw Hill.

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. 2003 *Metodología de la Investigación* (3ra Edición). México, DF: McGraw-Hill. Interamericana Editores.

Jenkis, J.

- 1983 *Resource Mobilization Theory and The Study of Social Movements*, en *Annual Review of Sociology*, Vol. 1983.
- 1994 *La Teoría de la movilización de los recursos y el estudio de los movimientos sociales*. Editorial Zona Abierta, Madrid Siglo XXI, España.

Johnston, Laraña y Gustfield, J. 1994 *Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales*. Madrid: CSI.

Kandel, L. 1982 "Reflexões sobre o uso da entrevista, especialmente a nao directiva, e sobre as pesquisas de opiniáo", en M. J. M. Thiollent (comp.), *Crítica metodológica, investigacáo social e enquéte operária*. San Paulo: Polis.

KempJ H. y R. Ellen 1984 "Informal interview", en Ellen, R. (ed.) *Ethnographic Research: A Guide to General Conduc.*, Londres: Academic Press, ASA Monographs: 229-236.

Kliskberg, Bernardo 1990 *La escalada de la Pobreza en América Latina*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Kliskberg, B. y Rivera, M.

- 2005 *La experiencia de Puerto Rico en la lucha contra la pobreza*. Informe de la UNESCO. OCEPR. Banco de Desarrollo Económico- UNESCO.
- 2007 *El capital social movilizado contra la pobreza la experiencia del Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico*. UNESCO.

Kottak, Phillip C. 1994 *Antropología, una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Editorial Mc Graw Hill.

Laraña, Enrique 1999 *La construcción de los movimientos sociales*. Alianza Editorial.

Lewellen, Ted C. 2002 *The Anthropology of Globalization*. London: Bergin and Garvey.

Lewis, Oscar 1969 *La vida : una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York*. México. Editorial Joaquín Mortiz.

Llanes-Santos, Juan 2001 *Desafiando al poder, las invasiones de tierra en Puerto Rico, 1967-1972*. San Juan: Ediciones Huracán.

McCall, R.B. 2002 *Fundamental Statistics for the Behavioral Sciences* (8th Edition). Belmont, California: Wadsworth/Thomas Publications.

Melucci, A. 1994 "¿Qué hay de nuevo en los Movimientos Sociales?", en E. Laraña y J. Gustfield (eds.), *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.

Miller, Peter y Nikolas Rose 2008 *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity Press.

Mintz, Sidney

- 1956 "Cañamelar: The Subculture of a Sugar Plantation Proletariat" En *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*, Ed. Julian Stewart. Chicago: University of Illinois Press.
- 1960 *Worker in the Cane*. New Haven: Yale University Press.
- 1974 "The Rural Proletarian and the Problem of Rural Proletarian Consciousness".
- 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.
- 1992 *Taso: trabajador de la caña*. Rio Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

Muriente, Julio A. 2002 *La guerra de las banderas: La cuestión nacional en Puerto Rico*. San Juan: Editorial Cultural.

Ong, Aihwa

- 1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.
- 1996 "Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States." In *Current Anthropology* Vol. 37, No. 5: 737-761.
- 2006 "Mutations in Citizenship." In *Theory, Culture and Society*, Vol. 23(2-3): 499-531.

Pabón, Carlos 2003 *Nación Postmortem, Ensayos sobre los tiempos de insoportable ambigüedad*. San Juan: Ediciones Callejón.

Pagano, R.R. 1999 *Estadísticas para las ciencias del comportamiento* (Quinta Edición). Ciudad de México: Thomson Editores.

Pizza, Giovanni 2005 "Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea: Hegemonía, 'capacidad de actuar' (*agency*) y transformaciones de la persona", en *Revista de Antropología Social*, Vol. 14: 15-32.

Prat, J. y Martínez, A. 1996 *Ensayos de la Antropología Cultural*, Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Primera Edición, Editorial Ariel.

Quijano, Anibal 2000 "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 2: 342-386.

Restrepo, D. I. 1995 *Relaciones estado-sociedad civil en el campo social. Una reflexión desde el caso Colombiano*. Seminario Internacional sobre Participación.

Riechmann, J. Fernández Buey, F. 1994 *Redes que dan libertad: Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.

Rivera, Marcia 2000 *Tejiendo Futuro*. San Juan: Ediciones Puerto.

Romero Noguera, Pablo 2004 “¿Muerte sin llanto?: Reflexiones y comentarios críticos en torno a las investigaciones de Nancy Scheper-Hugues sobre la pobreza y la muerte infantil en el Nordeste brasileño”, en *Gazeta Antropología*, No. 20, Artículo 26 (<http://hdl.handle.net/10481/7277>)

Roseberry, William 1988 “Political Economy”. En *Annual Review of Anthropology* 17: 161-185

Safa, Helen Icken 1980 *Familias Del Arrabal. Un estudio sobre desarrollo y desigualdad*. Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.

Sánchez, E. 2000 *Todos con la Esperanza continuidad de la participación comunitaria*. Comisión de Estudios de Postgrado Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela.

Scarano, Francisco A.

- 1992 “Las huellas esquivas de la memoria: antropología e historia en Taso, trabajador de la caña”. En *Taso: trabajador de la caña*, Sidney W. Mintz (1992). Rio Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- 2000 *Puerto Rico, cinco siglos de historia*. Mc Graw Hill.

Scheper-Hughes, Nancy

- 1997 [1992] *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- 2000 “Demografía sin números: El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil”, en Andreu Viola (ed.), *Antropología del desarrollo: Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós. pp. 267-299.
- 2005 “El comercio infame: el capitalismo mineralista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos”, en *Revista de Antropología Social*, Universidad de California, Berkeley. Vol. 14: 195-236.

Scott, James C. 2003 [1990] *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla, Navarra, España: Editorial Txalaparta.

Shaefer, Richard T. 2006 *Introducción a la Sociología*. Mc Graw-Hill/Interamericana de España, S.A.U.

Spivak, Gayatri Chakravorty 2003 “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39 (enero- diciembre 2003): 25-41.

Spradley, J. 1979 *The Ethnographic Interview*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Stewart, Julian 1956 *The People of Puerto Rico*. Illinois: University of Illinois Press.

Stoler, Ann Laura 1985 *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*. New Haven: Yale University Press.

Terradas, Ignasi 1992 *Eliza Kendall: Reflexiones sobre una antibiografía*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

The Economist 2006 “Trouble on Welfare Island”, en *The Economist*, (Mayo 27, 2006).

Thiollent, Michel J. M. 1982 *Crítica metodológica, investigación Social e Etiqueta Operaria*. Sao Paulo: Editora Polis.

Toseland, Ronald W. and Rivas, Robert F. 2004 *An Introduction to Group Work Practice*. (Fifth Edition). Pearson Press.

Valentine, Charles 1968 *La Cultura de la Pobreza Críticas y Contrapropuestas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Velásquez, F. E. 1986 *La participación ciudadana en la planificación urbana: ¿ Trampa ideológica o posibilidad democrática?*, en CIDSE (Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle de Cali, Colombia), Vol. 16: 73-97.

Vincent, Joan 1982 *Teso in Transformation: The Political Economy of Peasant and Class in Eastern Africa*. Berkeley: University of California Press.

Warman, Arturo 1981 *We Come to Object: The Peasants of Morelos and the National State*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Wiensfeld, Esther 2001 *La autoconstrucción un estudio psicosocial del significado de la vida*. Caracas: Editorial Latina.

